Sur les traces du soufisme turc



Analecta Isisiana: Ottoman and Turkish Studies

3

A co-publication with The Isis Press, Istanbul, the series consists of collections of thematic essays focused on specific themes of Ottoman and Turkish studies. These scholarly volumes address important issues throughout Turkish history, offering in a single volume the accumulated insights of a single author over a career of research on the subject.

Sur les traces du soufisme turc

Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie

Irene Melikoff





The Isis Press, Istanbul

gorgias press

2011

Gorgias Press LLC, 954 River Road, Piscataway, NJ, 08854, USA

www.gorgiaspress.com

Originally published in 1992

2011 ܒ

ISBN 978-1-61143-718-8

Reprinted from the 1992 Istanbul edition.

Printed in the United States of America

A Zeki Kuneralp
en hommage

AVANT-PROPOS
NAISSANCE D'UNE RECHERCHE

Les premières années de mon activité scientifique, ont été consacrées à l'étude de la littérature épique turque. J'ai toujours aimé les chansons de geste, c'est donc avec passion que je me suis penchée sur les aventures héroïques d'Umur Paşa, l'émir d'Aydın, puis de Melik Danişmend, et enfin d'Abu Muslim, le Porte-Hache du Khorassan.

C'est ce dernier qui a été cause d'un revirement dans mon champ de recherche : dans la geste qui lui est consacrée—qui, d'après la tradition, aurait été composée par un conteur de l'entourage de Mahmud de Ghazna —, le merveilleux se mêle au surnaturel et à l'intervention de l'élément mystique. Dans la geste de Melik Danişmend, comme dans celle d'Umur Paşa, plane l'idéal de la Guerre Sainte. L'ambiance de la *Ghaza* est entretenue par une foi sincère et simple. Tandis que la geste d'Abu Muslim est animée par un souffle mystique qui transporte le chercheur vers des horizons sublimes.

J'avoue avoir été profondément émue en composant mon livre. En le terminant, je n'avais qu'un seul désir : retrouver le plaisir que m'avait donné la Geste d'Abu Muslim.

Dans cet espoir, je m'attaquai à l'étude d'un autre texte qui composait un préambule à la geste d'Abu Muslim: *Menakib-i Maktel-i Huseyn,* "le dit de la mort de Huseyn".

À mon grand étonnement, il ne me procura pas le plaisir que m'avait donné le texte précédent. J'en compris plus tard la raison : alors que chez les Persans, le martyre de Huseyn revêt le caractère d'une rédemption — l'idée du rédempteur existant dans la littérature persane pré-islamique —, cette conception est étrangère à l'esprit turc. Pour les Turcs, le drame de Kerbela n'est pas une fin, mais un malheur : c'est une défaite qui demande une vengeance. Le vengeur de la mort injuste de Huseyn, sera Abu Muslim. C'est pourquoi, chez les Turcs, le véritable héros de Kerbela, ne sera pas Huseyn, mais Abu Muslim.[1]

---

[1]Voir notre article: "Le Drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque", dans la *Revue des Études Islamiques,* 1966, pp. 133-148.

Mais le *Menakib-i Maktel-i Huseyn* me fit aussi découvrir un langage de sous-entendus mystiques dont le sens m'échappait. Je sentis cependant que je découvrirai la clé de ce mystère dans l'Islam hétérodoxe turc, plus particulièrement chez les Bektaşis, et je résolus de diriger mes recherches de ce côté-là.

Grâce à un ami, le regretté Salih Zeki Aktay dont j'avais traduit et fait jouer à la radio française l'excellente pièce de théâtre *Hallac-i Mansur*, je pus entrer dans une maison bektaşi d'Istanbul. Ce premier essai ne fut pas concluant : je ne compris pas l'invitation tacite qui m'avais été faite. Alors que je m'attendais à une ouverture plus franche, ayant clairement fait savoir le but de ma visite, l'épouse du *baba* m'invita à venir la voir. Je fus déçue de ne pas être prise au sérieux et ne donnai pas suite à cette invitation.

Cependant, je sentis assez vite mon erreur. J'étais venue dans la maison accompagnée, et mes hôtes ne pouvaient agir ouvertement. Je m'étais, par ma propre faute, fermé une porte qui m'eût sans doute été précieuse. J'en fus d'autant plus mortifiée que l'erreur venait de moi seule et de mon ignorance.

Quelques jours plus tard, je lus sur une affiche : "Soirée Hacı Bektaş". Je décidai de m'y rendre et demandai à mes amis de m'y accompagner. Arrivés devant le lieu de la réunion où se pressait une foule à laquelle je n'étais pas encore habituée, mes compagnons se mirent à parler à voix basse. J'entendis : "Nous ne pouvons entrer ici, ce sont des Alevis !" À tout autre moment, j'aurais peut-être manqué de courage, mais ma déception précédente me donna l'audace nécessaire.

"Si vous avez peur, alors j'irai seule !" m'entendis-je dire.

Et c'est ainsi que je me trouvai bientôt assise au premier rang, près d'un des organisateurs de la soirée.

Ce jour devait être le début d'une aventure qui dure depuis un quart de siècle. Une semaine plus tard, je visitais pour la première fois le mausolée de Hacı Bektaş. Puis, je découvris un monde inconnu : celui des Aşık Alevis. Je me souviens d'un jour qui a marqué ma vie : le lendemain de ma visite à Hadji Bektaş, je rencontrai un Aşık qui avait une voix de basse extraordinaire. C'était le regretté Feyzullah Çınar qui chantait les *nefes* dans un état second, voisin de l'extase, mais je ne devais m'en rendre compte que plus tard. Ce jour là, je lui demandai de me chanter un *nefes* que j'avais entendu la veille, à Hacı Bektaş : *Sen Allah'in arslanusun ya Ali* ! "C'est toi, le lion de Dieu, O Ali !".

Feyzullah haussa les épaules et me dit : *Ya, Allah'in kendisi dir* ! "Mais c'est Allah lui-même !" Et il me chanta un *nefes* de Derviş Ali: *Men Ali'den gayri Tanri bilmezem* ! "Je ne connais d'autre dieu qu'Ali !"

Ce *nefes* me produisit un effet foudroyant. Je me sentis perturbée : jamais je n'avais imaginé la possibilité d'une pareille assertion ! Cet événement se passait en septembre 1969. Or, j'étais arrivée pour la première fois en Turquie en 1941, nouvellement mariée. J'y avais vécu plusieurs années de suite ; depuis j'y venais régulièrement chaque année. Je croyais tout connaître de ce pays et voilà que je découvrais une Turquie inconnue, insoupçonnée, qui vivait en marge de l'autre, la Turquie officielle !

Je devais par la suite découvrir que même si j'avais été, au départ, bouleversée en me trouvant soudain confrontée à des croyances chiites extrêmistes dans un pays réputé sunnite, ce n'était pas là la principale caractéristique des Bektaşis-Alevis. Ce n'était qu'un substrat qui s'était ajouté, au cours des siècles, aux croyances ancestrales d'un peuple originairement nomade. Je découvris également que le "Ali" vénéré par les Bektachis-Alevis était en réalité le *Gök-Tanri*, "Dieu-Ciel", des anciens Türks et que la caractéristique principale du Bektachisme-Alevisme était un syncrétisme propre aux sociétés tribales nomades et qui se retrouve chez d'autres peuples türks d'Asie Centrale encore attachés à leur passé ancestral.

Ainsi, par exemple, j'ai retrouvé ces mêmes spécificités dans les études du savant russe, Vladimir Basilov, qui étudie les croyances des tribus turkmènes du Turkmenistan.[1]

Lors d'un voyage récent que j'ai effectué avec une académicienne kirghize, le professeur Bioubina Oruzbayeva, nous avons eu l'occasion de parler pendant toute une nuit des croyances religieuses des Kirghizes, et en particulier des Kirghizes non islamisés. Elle m'a affirmé que de toute façon, la religion des Kirghizes était une "religion syncrétique" où se retrouvaient des éléments de différentes provenances.

Le même phénomène caractérise les croyances Bektaşis-Alevis, comme j'ai essayé de le prouver dans les articles qui sont publiés dans ce recueil.

---

[1]Voir Vladimir Basilov, "Honour Groups in traditional Turkmenian Society," in *Islam in Tribal Societies*, edited by Akbar S. Ahmed and David M. Hart (Routledge and Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley), pp. 270-243.

Depuis près d'un quart de siècle, j'ai avancé pas à pas, découvrant sans cesse des éléments nouveaux. Le terrain de recherche est loin d'être entièrement défriché, beaucoup de découvertes restent à faire. Il faudrait notamment comparer les faits anatoliens avec ceux des autres peuples d'Asie Centrale. Sans ce travail, qui promet d'être long et minutieux, on ne saurait entreprendre un ouvrage d'ensemble.

*
* *

Pendant le *Ayn-i Djem* qui fut présenté aux participants du "Congrès sur Hacı Bektaş et les groupes se réclamant de lui", organisé à l'Université de Strasbourg, en juillet 1986, un ami turc me demanda : "Est-ce que vous croyez à ce que vous voyez ?" Je lui répondis : "Je suis un chercheur. Mon rôle n'est pas de croire, mais d'observer et de rechercher à comprendre".

Cependant, lorsque je m'analyse, il est certain que mon contact prolongé avec des gens qui m'ont reçu à bras ouverts, qui m'ont témoigné la plus généreuse hospitalité, qui m'ont ouvert leur cœur sans réserve, n'a pas pu me laisser indifférente. Ils m'ont appris tout d'abord à connaître et à aimer le peuple anatolien. J'ai pu m'intégrer à leur vie, à leurs traditions, et m'y sentir à l'aise, en pays ami.

Du point de vue moral, le contact avec les Bektaşis-Alevis a servi à élargir mes horizons spirituels, à m'élever vers des dimensions supra-confessionnelles, là où règnent la charité, la bonté, la tolérance.

J'ai aimé l'esprit de tolérance des Bektaşis, leur philosophie, leur humanisme. Leur fréquentation a été pour moi enrichissante et pour cela, je leur suis reconnaissante.

I. L'ORDRE DES BEKTAŞIS ET LES GROUPES RELEVANT DE HACI BEKTAŞ : SURVOL DU PROBLÈME

L'étude de l'Ordre des Bektachis est beaucoup plus difficile à aborder que celle des autres ordres mystiques musulmans, car le problème de sa formation est complexe et la documentation en grande partie légendaire.

Dans les autres ordres, il y a en général un fondateur ou tout au moins un saint ou un mystique autour de l'enseignement duquel l'ordre s'est cristallisé.

La situation est très différente pour les Bektachis. Hacı Bektaş, l'éponyme de l'ordre, nous est surtout connu par les légendes. Il a pourtant existé. Son nom figure dans les chroniques des premiers Ottomans et dans les récits hagiographiques des saints. L'historien qui nous donne le plus de renseignements — et pour cause — est ʻAşıkpaşazade qui descendait de Baba İlyas-i Horasani, un des chefs de la révolte socio-religieuse des Baba'is, qui ébranla l'Empire Seldjoucide de Rūm dans les années 1239-1240. D'après cet historien, Hacı Bektaş et son frère Mintaş étaient les disciples de Baba İlyas. Mintaş périt dans le massacre qui suivit la défaite des Baba'is. Bektaş, ayant réussi à s'échapper, se retira à Suluca Kara Öyük, actuellement Hacı Bektaş, où il mena une vie d'ermite. D'après l'historien, il ne fonda pas d'ordre et n'eut pas de disciples[1]. L'ordre fut fondé après sa mort, mais les renseignements que nous possédons ne nous permettent pas de savoir quelle fut sa première configuration. Parmi les premiers adeptes, Aşıkpaşazade cite Abdal Musa qui aurait été un disciple de Kadıncık Ana, l'épouse spirituelle de Hacı Bektaş, et qui serait lié à la formation du corps des Janissaires. Au début, l'ordre des Bektaşis semble avoir été en étroits rapports avec les premiers Ottomans.

L'organisation de l'ordre des Bektaşis remontrait à Balim Sultan qui aurait été nommé *post-nişin* du *tekke* de Hacı Bektaş, en 1501, par le sultan Bayezid II (1481-1512)[2]. Bayezid II qui aurait été très attiré par l'ordre, aurait fait bâtir le toit du *türbe* du sanctuaire.

---

[1] Cf. ʻAşıkpaşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman*, ed. Âli, Istanbul 1332, pp. 204-205 ; *ibid.*, dans *Osmanli Tarihleri* I, ed. Çiftçioğlu N. Atsız, Istanbul 1949, pp. 237-238.

[2] Cf. John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London-Hartford 1937, pp. 56-59. *Post-nişin* "celui qui s'asseoit sur la peau", désigne le chef d'une communauté de derviches. *Tekke*, couvent de derviches.

Les croyances et les traditions qui se réfèrent à Hacı Bektaş, existaient donc bien avant lui dans le monde turc. La doctrine initiale ne différait sans doute pas de celle des Baba'is dont on connaît très peu de choses[1]. Mais d'autres croyances sont venues s'y greffer.

Le Bektachisme, ainsi que sa forme populaire représentée par ceux qu'on appelle "Alevi" ou "Kızılbaş", s'est répandue sur une aire comprenant l'Anatolie, le monde balkanique — depuis la Roumanie jusqu'à l'Albanie — et, sous un nom différent, une partie de l'Azerbaydjan iranien[2]. Un article récent de A. Bennigsen et Ch. Lemercier-Quelquejay, permet de supposer que cette branche azerbaydjanaise existait également dans le Nakhčevan[3].

Dans certaines régions, Hacı Bektaş n'est pas le saint principal, mais seulement un des nombreux saints vénérés. Je pense notamment aux Kızılbaş du Deli Orman qui pratiquent les même rites et partagent les mêmes croyances que les Alevis d'Anatolie, qui reconnaissent Hacı Bektaş comme l'un de leurs saints, mais sans lui donner la première place[4]. On peut faire la même remarque pour les *Kırklar* de l'Azerbaydjan dont les croyances et les rites sont proches de ceux des Alevis d'Anatolie. Le Bektachisme peut donc exister en dehors de Hacı Bektaş, même s'il s'est cristallisé autour de son nom.

Si on essaie de définir le Bektachisme, on peut dire que c'est une doctrine populaire, turcophone, non-conformiste, qui a amalgamé beaucoup d'éléments disparates. Cependant, près de la doctrine populaire, il existait aussi une branche urbaine, cultivée, qui s'est plus ou moins détachée des masses populaires.

Si on analyse le syncrétisme bektaşi, il se dégage tout d'abord un vernis soufi et chiite duodécimain, les doctrines anthropomorphiques et cabalistiques du Hurufisme auxquelles est venu s'ajouter l'apport des croyances chiites extrémistes professées par les Kızılbaş, partisans des premiers Safavides, où la croyance à la divinité d'Ali se mèle aux croyances à la réincarnation et même parfois à la métempsychose.

---

[1]Sur les Baba'is, voir A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIème siècle,* Ankara 1989 (Société Turque d'Histoire, série VII, N° 99).

[2]Cf. I. Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş", *Turcica* VI, 1975, pp. 49-67.

[3]Cf. A. Bennigsen et Ch. Lemercier-Quelquejay, "Lieux Saints et Soufisme au Caucase," *Turcica* XV, 1983, pp. 178-199 (surtout p. 198).

[4]Voir ci-dessous, "La Communauté Kızılbaş de Deli Orman".

Ceux qui ont eu l'occasion d'assister à la cérémonie alevi du *Ayin-i cem,* ont pu se rendre compte combien le souvenir de Hatayî —alias Chah Isma'il —est encore présent, que ce soit dans les *nefes,* "psaumes" ou dans le point culminant du *Tevhit.*

Il faut ajouter à ces éléments, les reminiscences des corporations de métiers, les *Akhis,* qui se retrouvent dans la place prépondérante accordée au patron de la corporation, Selman-i Farsî, pendant la cérémonie du Cem, et aussi dans le *Miraclama* qui évoque le "Banquet des Quarante".

En plus, le Bektachisme s'adapte au milieu ambiant, au point d'assimiler les croyances et les coutumes locales. Ce dernier point est surtout apparent dans les Balkans où les Bektaşis ont assimilé certaines fêtes religieuses et le culte de certains saints qui sont devenus "Hızır". Il existe également des sanctuaires fréquentés à la fois par les Chrétiens et les Bektaşis.

Par contre, dans l'est de l'Anatolie, le Bektachisme-Alevisme présente des traits communs avec les doctrines Ahl-è Haqq, surtout la branche des *Kırklar* que l'on trouve en Azerbaydjan iranien et dont les adhérents sont en majeure partie Turcs. On trouve également des traits communs avec les croyances des Yezidis, notamment en ce qui concerne le mythe de Djebra'il et également le *Malek-Ta'us* qui est représenté sous la forme d'un coq.

Tous ces éléments viennent s'ajouter à un substrat d'anciennes croyances et coutumes turques pré-islamiques : par exemple, la présence des femmes pendant la cérémonie, la tolérance à l'égard des boissons alcoolisées, etc.

On peut ajouter à ce substrat turc pré-islamique d'autres éléments, tel l'importance accordée à certains oiseaux, en particulier la grue cendrée, *turna,* dont le *sema'* bektachi imite la danse, et aussi les reminiscences d'un culte solaire personnifié par Ali : par exemple, la coutume de prier Ali au lever du soleil, en se tournant face à l'astre. Ali est l'héritier du *dieu-ciel* des anciens Türks.

Beaucoup de coutumes et de fêtes relèvent de ce substrat turc ancien : ainsi, par exemple, la coutume des funérailles. Une personne morte au cours de l'année, est enterrée, bien entendu, selon l'usage du pays, mais la cérémonie funéraire est renouvelée au printemps, juste avant l'été, conformément à l'usage des anciens Türks. On peut également ajouter la croyance à la démone anthropophage *Al* qui menace la vie du nouveau-né et de sa mère durant les premiers jours qui suivent l'accouchement.

On peut donc dire que le caractère fondamental du Bektachisme c'est son syncrétisme[1].

Certaines sources, en particulier le *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş[2], nous apprennent que les premiers sultans ottomans, jusqu'à Bayezid II, entretenaient des relations étroites avec les Bektaşis. Pour les premiers sultans, ceci est confirmé par le récit de l'historien Aşıkpaşazade, ainsi que dans un texte hagiographique du XIVe siècle, le *Menâkibnâme* de Baba İlyas-i Horasanî[3]. Baba İlyas qui fut un des chefs du mouvement Baba'i, était l'aïeul de l'historien. Ce texte mentionne Hacı Bektaş parmi les disciples de Baba İlyas. Il mentionne également, parmi les compagnons de Hacı Bektaş, retiré à Suluca Kara Öyük, Cheykh Ede Bali, le beau-père de Gazi Osman[4]. Les bonnes relations entre les premiers sultans ottomans et les premiers Bektaşis se confirment lorsque le corps nouvellement créé des Janissaires, se trouvera placé sous la protection spirituelle de Hacı Bektaş.

Mais le Bektachisme, à cette époque, n'avait probablement rien de plus hétérodoxe que les substrats pré-islamiques qui persistaient dans la foi populaire sous le couvert de l'Islam. Ceci est confirmé par la mention d'Ahmed Yesevi dans le *Vilâyetnâme*, auquel la tradition rattache Hacı Bektaş. Mais les choses vont évoluer durant le XVe et surtout le début du XVIe siècle, au moment de la propagande kızılbaş, et le Bektachisme va basculer dans l'hétérodoxie.

Au cours des siècles, on verra apparaître un clivage qui va devenir de plus en plus profond, entre le Bektachisme des centres urbains et l'Alevisme des masses populaires. Dans les deux cas, les croyances sont les mêmes, les mêmes *nefes* sont chantés pendant les cérémonies : croyance à l'anthropomorphisme, à la valeur symbolique des lettres de l'alphabet, à la divinité d'Ali, à la manifestation de Dieu sous forme humaine, à la réincarnation.

Les différences sont surtout d'ordre social : dans le premier cas, les *tekke* construits aux alentours des centres urbains, étaient fréquentés par des gens lettrés ; dans le deuxième cas, ils ne touchaient que les masses populaires, le plus souvent incultes. Cette différence va aller en s'accentuant. Elle va donner lieu à des assertions du type : "Un Alevi est un Bektaşi, mais un Bektaşi n'est pas un Alevi".

---

[1]On trouvera une analyse des différents éléments qui composent le Bektachisme dans nos articles : "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", dans *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicata,* Napoli 1982, pp. 379-395 ; "L'Islam Hétérodoxe en Anatolie : non-conformisme - syncrétisme - gnose", *Turcica*, XIV, 1982, pp. 142-154.

[2]Cf. Abdülbâki Gölpınarlı, *Manakib-i Hacı Bektaş-i Veli : Vilâyet-Nâme,* Istanbul 1958.

[3]Cf. Elvan Çelebi, *Menâkibü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye,* ed. İsmail E. Erünsal et A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984.

[4]Cf. *ibid.*, p. 169, vers 1994-1995.

Il convient ici d'apporter une précision sur ce terme "Alevi" : c'est un terme erroné. Si nous l'employons, c'est par commodité. Fuat Köprülü le savait bien, puisqu'il l'avait remplacé par l'expression "Bektaşis des campagnes".

Pendant longtemps, ces hétérodoxes n'avaient pas d'appellation précise. On les appelait *Rafizi, Zindik, Mülhid.* Ou bien, on les désignait par le terme historique *Kızılbaş* qui était le nom donné aux partisans des Safavides[1]. C'est sous ce nom qu'ils se désignaient eux-mêmes. Ce terme est toujours employé en Bulgarie où il y a environ cent mille Kızılbaş officiellement reconnus, principalement dans la région du Deli Orman. Actuellement, en Turquie, on les appelle "Alevi", à cause de leur dévotion pour Ali, bien qu'étymologiquement, un Alevi est un descendant d'Ali ; c'est dans ce sens que le mot est compris en Iran. L'apparition du terme "Alevi" en Turquie, est relativement récente : il n'est pas généralisé avant le XIXe siècle. Il peut se comparer au terme Alaouite qui a remplacé, en Syrie, le terme traditionnel de Nosayri.

La raison de la diffusion du terme Alevi est due au sens péjoratif pris par le terme *Kızılbaş* qui désignait un "hérétique rebelle", et qui est devenu, avec le temps, synonyme de "Kurde", alors que le terme *Kızılbaş* désignait à l'origine les tribus turcomanes qui soutenaient les Safavides. Actuellement, le terme *Alevi* tend à prendre le même sens péjoratif que *Kızılbaş* : on confond "Alevi" et "Kurde", bien que la grande majorité des Kurdes ne soient pas Alevis.

Le clivage entre les Bektaşis et les Alevis, allait devenir de plus en plus profond au courant du XIXe siècle. En plus de la différence sociale existant entre les deux groupes, une autre raison va venir renforcer le clivage : le rapprochement des Bektaşis avec la Franc-Maçonnerie qui se fit progressivement, après la suppression officielle de l'ordre, en 1826, qui suivit l'abolition du corps des Janissaires. Réduits à la clandestinité, les Bektachis trouvèrent un appui auprès des Franc-Maçons avec lesquels ils partageaient un même idéal : libéralisme, non-conformisme, anticléricalisme. Sous l'influence des Franc-Maçons, les Bektaşis vont jouer le rôle d'une *intelligentzia* éclairée, ouverte à toutes les idées de progrès. Beaucoup de Jeunes Turcs seront à la fois Franc-Maçons et Bektachis[2].

Nous terminerons en disant quelques mots du fameux "secret bektaşi". Les Bektaşis ont fait l'objet de suppositions fantaisistes et calomnieuses : on les accusait — et on les accuse toujours — d'orgies nocturnes. On parle de

---

[1]Nous avons analysé ce problème dans notre "Le Problème Kızılbaş."
[2]Cf. I. Mélikoff, "L'Ordre des Bektaşi après 1826," *Turcica* XV, 1983, pp. 155-178.

Mum söndü "la chandelle s'est éteinte". En effet, les cérémonies bektachi commencent par l'allumage de chandelles qui sont au nombre de douze, à cause des Douze Imams du Chiisme duodécimain. Chez les Alevis, on pratique le sacrifice rituel d'un coq pendant l'initiation. Les calomniateurs prétendaient donc que lorsque le chant du coq venait éteindre les chandelles, l'orgie commençait. Ces croyances se rapprochent de celles qui ont toujours servi — de tout temps et en tout lieu — à décrier les croyances étrangères. Les Bektaşis, et surtout les Alevis, ont été obligés de rendre leurs cérémonies clandestines et, pour cette raison, toujours nocturnes. Étant persécutés, ils sont devenus, par la force des circonstances, des sociétés secrètes, avec des rites d'initiation. Ceci est suffisant en soi pour créer le mythe du secret. Je terminerai donc en disant qu'il n'y a pas de "secret bektaşi". Ce n'est qu'une légende, mais une légende par laquelle toute une communauté a été, pendant des siècles, d'abord mécomprise, puis décriée et persécutée. Il est temps de rétablir la vérité.

II. LES FONDEMENTS DE L'ALEVISME*

J'ai consacré plusieurs études au Bektachisme : ses origines, ses composantes, son syncrétisme. Lorsque j'ai touché à sa forme populaire, l'Alevisme, c'était toujours à partir du Bektachisme, par rapport à celui-ci. Dans la présente étude, je m'efforcerai de mettre l'accent sur le phénomème qui est habituellement désigné sous le nom d'Alevisme, sans toutefois faire abstraction du Bektachisme auquel il appartient intégralement. J'analyserai d'abord les fondements de la doctrine des Alevis, puis je toucherai à quelques-unes de leurs principales cérémonies. Pour terminer, je dirai quelques mots sur leur humanisme et leurs idées philosophiques.

Mais avant d'entrer dans le sujet, je soulignerai, une fois de plus, un problème important : on ne peut séparer l'Alevisme du Bektachisme, car les deux termes se rapportent au même phénomène : celui de l'Islam populaire en Turquie.

Quel est donc le terme qu'il convient d'employer : Alevi ou Bektaşi ? Aussi bien Alevis que Bektaşis, se réclament de Hacı Bektaş Veli. La différence principale entre eux, est une différence sociale. Au cours des siècles, les Bektaşis, groupés autour des centres urbains, se sont organisés en *Tarikat,* puisant leurs adeptes dans les cercles cultivés, tandis que les Alevis, provenant en général de milieux tribaux, anciennement nomades, restaient incultes. C'est pourquoi, le terme Bektachisme est préférable à celui d'Alevisme Ce dernier terme tend malheureusement à prendre une connotation politique, alors que le fond du sujet est la religion populaire. Je m'arrêterai, au cours de mon exposé, sur les termes "Bektaşi" et "Alevi", j'essaierai, une fois de plus, de les analyser d'un point de vue scientifique, mais tout d'abord, je vais m'efforcer de définir les particularités de cette croyance commune aux deux groupes et que je continuerai à appeler "Bektachisme", du nom du saint auquel elle se rattache.

*

* *

---

*Ce texte a fait l'objet d'une conférence, en langue turque, faite à Berlin, le 26 mars 1991, à l'occasion des "Anadolu Alevileri Kültür Günleri." Je l'ai répétée, en langue allemande, à l'Université de Hamburg, le 18 avril 1991.

Le Bektachisme ne peut pas être comparé aux autres ordres mystiques musulmans. En effet, le Bektachisme est avant tout une religion populaire et, plus précisément encore, c'est la religion de peuples nomades. Le Bektachisme porte donc en lui les caractéristiques des religions d'une société nomade : attachement aux forces de la nature, au cycle des saisons et des végétations. Sa conception du temps n'est pas linéaire, comme dans nos sociétés modernes, mais cyclique : le jour succède à la nuit, le renouveau du printemps succède à la mort de la végétation pendant l'hiver, la vie succède à la mort. C'est le Cycle de l'Éternel Retour.

La vie du nomade est liée aux saisons, elle est aussi liée aux éléments et au principe vital qu'est le Soleil. Le Soleil, c'est la divinité principale, c'est le *Gök-Tengri*, le "Dieu-Ciel" des Anciens Türks qui pourra prendre d'autres noms au cours des différents cycles de l'humanité. Comme l'a si bien exprimé Hatayî — autrement dit Chah Isma'il — : *Küntü kenzen sirri devrinde Muhammed Nuri dur*, "Au Cycle du Trésor Caché, il y a la Lumière de Muhammed"[1]. Il ne faut donc pas s'étonner si au "Cycle du Trésor Caché", le Dieu-Ciel des Anciens Türks revêt un nom musulman et s'appelle "Ali".

L'histoire du Bektachisme est très ancienne : elle remonte à l'antiquité des peuples türks. Le Bektachisme trouve ses racines en Asie Centrale, aux temps pré-islamiques, et il s'est perpétré jusqu'à nos jours. Il est ancré dans la nature profonde du peuple turc et durera tant que durera le peuple turc.

Les Turcs ne sont pas devenus musulmans d'un seul coup. La période de l'Islamisation s'est étendue sur des siècles. L'Islamisation de la population urbaine ne s'est pas faite de la même façon que celle des steppes. Dans les sources du Moyen Âge, on applique le terme de *Türkmen* aux populations turques nomades encore non musulmanes ou musulmanes de fraîche date. J'emploierai donc le terme *Türkmen* dans ce sens.

De façon générale, dans l'Anatolie du Moyen Âge, la population urbaine qui avait subi l'influence de la culture iranienne et qui parlait persan, apprenait les fondements de la religion à la *medrese*. Mais il en était tout autrement de la population nomade ou semi-nomade qui se rattachait avec force à ses traditions et à ses croyances ancestrales. C'est pourquoi la population urbaine regardait les Turkmènes d'un mauvais œil. On disait en parlant d'eux : *Etrâk-i bî idrâk* et *Etrâk'in dini zayif.*

Au cours des siècles, les Turcs se sont convertis à la plupart des religions du globe : Manichéisme, Bouddhisme, Nestorianisme, Christianisme orthodoxe ou catholique, et même à la religion mosaïque. Il y a de nos jours

---

[1]Voir, ci-dessous, note 19.

des Turcs bouddhistes en Asie Centrale : les Uyghurs Jaunes. Il y a des orthodoxes en Moldavie, les Gagauz, et aussi les Karamanlı. Il y a également les Karaïtes qui sont de religion mosaïque. Mais à l'origine, les Turcs étaient chamanistes. Jusqu'à nos jours, il y a des Turcs chamanistes en Sibérie et en Asie Centrale.

Les Turcs chamanistes adoraient le Dieu-Ciel (*Gök-Tengri*) et les forces de la nature : la "terre" et "l'eau" étaient divinisées (*yer-sub*). Les chefs religieux étaient les *Kam-ozan* dont le rôle était multiple : ils étaient à la fois chefs spirituels, magiciens, guérisseurs et détenteurs de la très riche littérature orale. Une des plus anciennes sources littéraires turques est le *Kitab-i Dede Korkut*. Dede Korkut représente le *Kam-ozan* des Anciens Turcs.

À l'époque seldjoucide, en Anatolie, les chefs religieux des Turkmènes islamisés étaient appelés *Baba* et aussi *Dede*. Les *Baba* avaient un rôle très important, aussi bien religieux que politique : ils étaient à la fois chefs religieux et chefs de tribu. Ainsi, par exemple, le célèbre Sarı Saltuk Dede avait à la fois un rôle religieux et un rôle politique : c'est lui qui conduisit des tribus turkmènes (probablement des tribus Çepni) dans la région de Dobrudja, dans la deuxième moitié du XIIIe siècle[1].

De temps en temps, les Baba jouèrent un rôle politique. Ainsi, par exemple, en 1239-1240, les Babas fomentèrent, contre le gouvernement seldjoucide, une révolte de caractère social, qui est connue sous le nom de Révolte des Baba'îs. Un des chefs de l'insurrection, fut l'ancêtre de l'historien Aşıkpaşazade, Baba İlyas-i Horasânî. Parmi les partisans de Baba İlyas, il y avait deux frères, Mintaş et Bektaş. Mintaş trouva la mort aux côtés de Baba İlyas, quant à Bektaş il échappa au massacre qui suivit l'écrasement de la révolte, dans la plaine de Malya, et se retira à Suluca Karaöyük où il mena la vie d'un ermite[2]. Dans son entourage, il y avait le futur beau-père de Gazi Osman, Cheykh Ede Bali. C'est ce que nous apprend une source du XIVe siècle, le *Menâkibnâme* de Baba İlyas-i Horasânî, écrit par le petit-fils de Baba İlyas, Elvan Çelebi[3].

Le Bektachisme ne s'est pas formé en un seul jour. On distingue plusieurs étapes dans sa formation. Il a évolué pendant des siècles. Il est composé de nombreux éléments, de provenances différentes. On peut donc dire que le Bektachisme est un syncrétisme[4].

---

[1] Voir "L'Origine Sociale des premiers Ottomans", note 3.

[2] Cf. Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, ed. Âli, Istanbul 1332, pp. 204-206 ; *ibid.*, éd. Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanli Tarihleri* I, Istanbul 1949, pp. 237-238.

[3] Cf. Elvan Çelebi, *Menâkibü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye* (Baba İlyas-i Horasânî ve sülâlesinin menkâbevî tarihi), hazırlayanlar ; İsma'il E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984.

[4] Voir I. Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi" ; ibid., "L'Islam Hétérodoxe en Anatolie : non-conformisme, syncrétisme, Gnose."

De nos jours, il y a en Turquie, deux groupes différents : les Bektaşis et les Alevis. La différence entre ces deux groupes est surtout de caractère social. Les croyances sont les mêmes. Ils possèdent tous deux une très riche littérature populaire. La même pour les deux groupes. Cette littérature a pour ancêtre la littérature orale des Anciens Türks dont le *Kam-ozan* était le détenteur.

La plupart de cette littérature s'est propagée oralement. Ainsi, les célèbres *nefes* de Pir Sultan Abdal ont été d'abord propagés de bouche à oreille. C'est pourquoi, l'édition critique des poètes bektachis-alevis est difficile à faire[1]. Les *nefes* étant utilisés pendant les cérémonies, beaucoup de poèmes apocryphes sont venus se mêler aux poèmes originaux. Ceci est particulièrement évident dans les poèmes de Hatayî : si l'on prend l'édition de Turkhan Gandjeï[2] qui est basée sur les plus anciens manuscrits conservés dans les bibliothèques de Paris et du Vatican, et si on les compare avec les *nefes* attribuées à Hatayî que l'on trouve dans les éditions turques et soviétiques[3], on se rend compte qu'une très grande partie de ces poèmes devrait être écartée, notamment ceux qui contiennent le nom de Hacı Bektaş et qui ne se trouvent pas dans l'édition de Turkhan Gandjeï.

Aussi bien Bektaşi que Alevi se rattachent à Hacı Bektaş Veli. Mais les Bektaşis sont devenus, au cours des siècles, un ordre urbain qui recrutait ses adeptes parmi la population des villes. Au XIXe siècle, après 1826, lorsque Mahmud II eut fermé les *tekke* bektaşis, les Bektaşis ont dû rentrer dans la clandestinité et ils ont donné naissance à une *intelligentzia* progressiste. Ainsi, beaucoup de Jeunes Ottomans et de Jeunes Turcs étaient Bektaşis[4]. Parmi eux, on peut citer le cas de Nâmık Kemal[5].

Pour en revenir aux Alevis, Fuat Köprülü les appelait les "Bektaşis des campagnes", et il avait raison, car si leurs croyances ne diffèrent pas de celles des Bektaşis, ils étaient en général incultes, privés d'éducation scolaire.

---

[1]Le magistral ouvrage de Abdülbâki Gölpinarli et Pertev N. Boratav *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943 (TTK basımevi), devrait servir de modèle ; malheureusement il est resté unique dans son genre.

[2]Cf. Tourkhan Gandjeï, *Il Canzoniere di Šah Ismā'īl Hatā'ī*, Napoli 1959 (Instituto Universitario Orientale). Jusqu'à présent, cet ouvrage constitue la meilleure édition du *Divan* de Chah Isma'il.

[3]Les éditions de Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatayî Divani, Şah İsmail-Safevi, Hayati ve Nefesleri*, Istanbul 1956 ; Azizaga Mamedov, *Şah İsmail Hata'i, Eserleri*, 2 vol., Baku 1966 ; *ibid.*, 1975-1976 ; enfin dernièrement, Nejat Birdoğan, *Alevilerin Büyük Hükümdari Şah İsmail Hatai*, Istanbul 1991, ne sont pas des éditions critiques et renferment, par conséquent, beaucoup de poèmes apocryphes.

[4]Voir I. Mélikoff, "L'Ordre des Bektaşi après 1826."

[5]Cf. I. Mélikoff, "Namik Kemal'in Bektaşiliği ve Masonluğu", in *Bir Çağdaş Öncü : Namık Kemal (1888-1988)*, Istanbul 1988, pp. 39-48 ; le même article a paru dans *Tarih ve Toplum*, Aralık 1988, pp. 17-19 (337-339).

Venons en maintenant au terme "Alevi". Au point de vue scientifique, ce terme est erroné. Le nom historique des Alevis est *Kızılbaş :* durant les XVe et XVIe siècles, les Kızılbaş étaient les tribus turkmènes, partisans des premiers Safavides, Cheykh Cüneyd, Haydar et Chah İsma'il. Ils portaient un couvre-chef rouge, c'est pourquoi on les appelait *Kızılbaş* "tête rouge".

Mais le terme *kızılbaş* a pris, au cours des siècles, un sens péjoratif et il est venu à désigner un "hérétique rebelle", à cause de tous les mouvements de contestation socio-religieuse, connus sous le nom de *Celâlî isyanlari.* C'est pourquoi, le terme *kızılbaş* a été remplacé par celui de *Alevi.*

Cependant, si vous allez en Iran et vous dites à un Iranien : *Men Aleviyem,* il comprendra que vous appartenez à la lignée qui descend de Ali, autrement dit que vous êtes "Seyyid".

La substitution du terme *Alevi* à celui de *Kızılbaş,* est d'époque récente. Si nous prenons la célèbre anthologie de Sadeddin Nüzhet Ergun[1], nous voyons que le premier volume est intitulé : *Bektaşi Şairleri* ; il contient les *nefes* des poètes allant jusqu'au XVIIIe siècle compris. Le deuxième volume qui comprend les poètes des XIXe et XXe siècles, est intitulé ; *Kızılbaş-Alevi ve Bektaşi Şairleri.*

Il est probable que le terme *Alevi* s'est généralisé tardivement, peut-être lorsque, en Syrie, les *Nosayris* ont commencé à être appelés *Alaouites.*

Cependant, le terme *Alevi* a été consacré par l'usage, aussi allons-nous continuer à l'utiliser.

*

* *

Du point de vue géographique, le Bektachisme et l'Alevisme se sont propagés sur un domaine très vaste : on les trouve à la fois en Anatolie et en Roumélie. Nous trouvons des foyers bektaşis en Bulgarie, en Yougoslavie où il y a de nos jours encore plusieurs *tekke* bektaşis, notamment à Diakovica. En Albanie, le Bektachisme était assez répandu pour donner l'impulsion, au XIXe siècle, à la création d'un état albanais bektaşi, ce qui a suscité la colère du Sultan Abdülhamid II.

---

[1]Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri,* Cilt I ve II : *19 üncü asra kadar,* Istanbul 1955 ; ibid., *Bektaşi-Kızılbaş - Alevi Şairleri ve Nefesleri,* Cilt 3 : *19 üncü asirdan beri,* Istanbul 1956.

A l'est, dans l'Azerbaydjan iranien, on trouve une communauté appelée Kırklar ou Cehelten dont le centre est dans la région de Tabriz, à Ilhçi. Leurs croyances et leurs traditions ne diffèrent pas de celles des Alevis de Turquie. Ils se rattachent à Hacı Bektaş. Ils sont *Ali-İlahî*, c'est-à-dire ils croient à la divinité de Ali, tout comme les Alevis, mais ils divinisent également Chah Isma'il dont ils considèrent le *Divan* comme un livre sacré. Les Kırklar ou Cehelten sont turcs.

On trouve également, dans l'Azerbaydjan iranien, les Ahl-è Hakk qui sont des Kurdes, mais qui ont beaucoup de points communs avec les Alevis de Turquie.

Près de Hoy, il y a une région appelée Mahal-è Gara Koyun ; elle se compose d'une quarantaine de villages qui se rattachent à la branche Ateşbagi des Ahl-è Hakk. Ils sont en général Kurdes, mais on trouve aussi des Turcs parmi eux[1]. On est tenté de rattacher cette communauté aux Kara Koyunlu. C'est ce qu'a fait le célèbre orientaliste Minorsky[2], non sans raison. Dans l'histoire, les Karakoyunlu sont montrés comme étant des Chiites extrémistes, mais il est probable que leurs croyances ne différaient pas de celles des Kızılbaş. Ce qui a causé des doutes dans l'esprit de Minorsky, c'est que les Ahl-è Hakk sont, dans leur grande majorité, kurdes. Mais n'oublions pas que nous avons à faire à des régions où Kurdes et Turcs ont vécu côte à côte pendant des siècles et qu'il y a naturellement eu des osmoses entre eux. Les deux groupes ne sont pas séparés par des frontières infranchissables.

*

* *

Essayons maintenant de situer le Bektachisme dans un cadre historique.

D'après le *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş[3], celui-ci aurait été un disciple de Ahmed Yesevi. Ce n'est bien entendu qu'une légende, car Ahmed Yesevi a vécu au XIIe siècle, soit un siècle avant Hacı Bektaş, en Asie Centrale, à Yesi, actuellement Turkistan, au Kazakhstan, et il y aurait fondé le premier ordre mystique turc. Son mausolée, érigé par ordre de Timur Leng, est encore de nos jours un lieu de pélerinage. Ahmed Yesevi fut le premier soufi turc. Il propagea l'Islam parmi les nomades et amena la conversion de nombreux Turkmènes. Tout comme Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli fut lui aussi un saint et un soufi, proche du peuple turkmène nomade.

---

[1]Cf. I. Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş," *Turcica* VI, 1975, pp. 54-56.

[2]Cf. V. Minorsky, *E. I.*, nouvelle édition, s.v. *Ahl-i Hakk* ; ibid., "Notes sur la secte des Ahl-è Haqq," dans *Revue du monde islamique*, vol. XL, 1920, pp. 20-97. Voir aussi, ci-dessus, note 12.

[3]Cf. Abdülbâki Gölpınarlı, *Manakib-i Hacı Bektaş-i Velî "Vilâyet-Nâme"*, Istanbul 1958.

Vers la fin du XIe siècle, les Turcs commencèrent leur migration vers l'Anatolie. Au XIIIe siècle, cette immigration s'intensifia. Par suite de l'invasion mongole, les tribus turques, venant d'Asie Centrale, affluaient vers l'Anatolie, en passant par le Khorassan. Les chefs religieux de ces tribus étaient les *Babas*. Parce qu'ils venaient par la voie du Khorassan, on les appelait *Horasan erenleri*. Hacı Bektaş Veli fut l'un d'eux. Comme nous l'avons dit plus haut, il était un des partisans de Baba İlyas-i Horasani et serait venu dans sa suite. Le meilleur témoignage le concernant, est celui de l'historien du XVe siècle, Aşıkpaşazade. Voici ce que dit Aşikpaşazade:

> Haci Bektaş qui vint du Horasan, avait également un frère qu'on appelait Mintaş... Ils se joignirent à Baba İlyas. Son frère Mintaş fut tué... Mais Haci Bektaş quant à lui, vint de Kayseri à Kara Öyük. C'est là que se trouve maintenant son auguste tombeau.
>
> Et au pays de Rûm, il y avait quatre groupes : l'un était les Gazis de Rûm un autre les Ahi de Rûm, un autre encore les Abdal de Rûm, et un autre les Bacis de Rûm. Or, Haci Bektaş choisit, parmi les Bacı de Rûm, une femme qu'on nommait Hatun Ana. Il l'adopta. Il l'initia à ses pouvoirs miraculeux. Il en fit sa légatrice. Et lui-même rendit son âme à Dieu.
>
> Question : Son Excellence Hacı Bektaş avait beaucoup de disciples et de partisans. Quelle était leur provenance ?
>
> Réponse : Hacı Bektaş confia à Hatun Ana tout ce qu'il avait. Lui-même était un saint extatique. Il ne cherchait ni à être cheykh, ni à avoir des disciples. Il y avait un derviche appelé Abdal Musa. C'était un partisan de Hatun Ana...[1].

D'après Aşıkpaşazade, Abdal Musa vivait au temps de Sultan Orhan et aurait pris part à ses campagnes. Entre les Bektaşis et les premiers sultans ottomans, les liens étaient très serrés. Ils venaient d'un même milieu social : le milieu des tribus turkmènes. C'est pourquoi, lorsque le corps des Janissaires fut créé, le Sultan les rattacha à l'ordre de Hacı Bektaş Veli.

*

* *

Les croyances et les cérémonies des premiers Bektaşis étaient très différentes de ce qu'elles allaient devenir par la suite. Le Bektachisme était à l'origine la religion du peuple turc nomade. Il ne s'était pas détaché des anciennes coutumes des Turks. D'ailleurs, même de nos jours, certaines de ces

---

[1]Voir, ci-dessus, note 3.

anciennes coutumes turques se sont conservées chez les Alevis. Par exemple, pendant les premiers jours qui suivent une naissance, on monte la garde autour de la nouvelle accouchée et du nouveau-né, afin d'empêcher l'ancienne démone anthropophage *Al*, de venir s'attaquer à eux en leur apportant la fièvre purpurine. Voici un autre exemple : chez les anciens Türks, lorsqu'une personne mourrait, quelle que soit la date de sa mort, on conservait le corps en le mettant dans la saumure, jusqu'au printemps prochain, et on l'ensevelissait avec le retour de la belle saison. Cette coutume était liée à la croyance en la réincarnation : de même que le jour succède à la nuit, et que le printemps succède à l'hiver, de même la vie succède à la mort, et cette vie commence au printemps, avec le réveil de la nature. Jusqu'à nos jours, chez les Alevis, même si le corps du décédé a été mis en bière, selon la coutume du pays, la cérémonie de l'enterrement est renouvelée au printemps suivant, à la saison dite des sépultures (*mezar mevsimi*), c'est-à-dire pendant le mois de mai.

Voici un troisième exemple : au mois de février, on célèbre une fête appelée *Hızır Bayramı*. Cette fête correspond à l'ancien Nouvel An türk, selon le Calendrier des Douze Animaux, et qui avait lieu au mois de février. Dans son *Livre de Voyages*, Marco Polo a décrit cette fête qu'il appelle la "Fête Blanche" et qui a lieu pendant les Calendes de Février. Pendant cette fête, de son temps comme encore aujourd'hui, tout le monde s'habille de blanc et on prépare des mets rituels[1].

Mais, au cours des siècles, des éléments hétérodoxes se sont intégrés aux coutumes et croyances des premiers Bektaşis. Les premiers éléments venus s'intégrer dans le Bektachisme, furent sans doute les coutumes et les cérémonies des *Ahi*. Les *Ahi* et les corporations artisanales de la *Futuvvet* étaient très répandus dans le monde islamique. Il existe des *Futuvvetname* et des documents *ahi* en langue turque remontant au XIII[e] et au XIV[e] siècles. Les corporations artisanales de la *Futuvvet* avaient pris en Anatolie le nom de *Ahi*. Le voyageur marocain du XIV[e] siècle, Ibn Battuta, décrit les corporations *ahi* d'Anatolie et dit qu'elles étaient très répandues. Il avait souvent bénéficié de leur hospitalité pendant son passage dans le pays. Or, les liens entre les corporations *ahi* et les ordres de derviches, étaient très serrés. Chez les *Ahi*, l'influence chiite était prépondérante. Le patron des *Ahi* était Selman-i Farsî. Lorsque la puissance seldjoucide s'écroula, les *Ahi* s'emparèrent du pouvoir, à Ankara, au début du XIV[e] siècle, et réussirent à instituer un gouvernement *ahi* qui fut de courte durée. Lorsque leur puissance éphémère prit fin et qu'ils se trouvèrent indésirables, ils cherchèrent refuge auprès des Bektaşis avec qui ils avaient des liens très serrés. En s'infiltrant parmi les Bektachis, les *Ahi* leur apportèrent leurs coutumes et leurs rites. Ainsi, par exemple, la vénération des

---

[1]Voir I. Mélikoff, "Notes sur les coutumes des Alevis : à propos de quelques fêtes d'Anatolie Centrale."

Bektachis pour Selman-i Farsî, vient des *Ahi* : Selman-i Farsî était en effet le patron des corporations de métiers. Pendant les cérémonies d'initiation, la coutume de se ceindre la taille de la ceinture, celle de boire une coupe et d'autres coutumes encore, sont passées des *Ahi* aux Bektachis. Avec l'intégration des *Ahi*, l'influence chiite qui jusqu'alors était peu perceptible, devint plus marquante[1].

Au XVe siècle, les éléments hurufis commencèrent à s'intégrer dans le Bektachisme. Le Hurufisme est une doctrine soufi qui fut prêchée par Fazlullah d'Astarabad[2]. Elle est basée sur la divinisation des lettres de l'alphabet qui se manifestent dans le visage et le corps humain. Le centre de la prédication de Fazlullah était à Bakou, dans le Chirvan. En 1394, Fazlullah fut martyrisé, par ordre de Timur Leng, et ses disciples furent persécutés. Certains d'entre eux émigrèrent en Anatolie et en Roumélie et apportèrent avec eux les croyances des Hurufis. L'un des principaux disciples de Fazlullah fut Nesimî qui fut également son gendre, d'après les récentes découvertes des savants azerbaydjanais. Nesimî était originaire, non pas d'Irak, comme il a été supposé, mais d'une localité du Chirvan, appelée Nesimî. La personnalité marquante et la fin tragique de Nesimî, sont trop connues pour que nous ayions à nous y attarder. En plus de Nesimî, d'autres disciples de Fazlullah émigrèrent en Anatolie et en Roumélie et y apportèrent les fondements du Hurufisme. Parmi les principaux, il y avait Mir Ali al-A'la et Rafi'i. Pour fuir les persécutions dont ils furent victimes, les Hurufis se réfugièrent chez les Bektaşis et apportèrent avec eux leurs doctrines qui vinrent enrichir la mosaïque du Bektachisme. Dans la très riche littérature Bektaşi-Alevi, on compte sept grands poètes : Nesimî, Hatayî, Fuzulî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yeminî et Virânî. Trois d'entre eux sont ouvertement Hurufis : en premier lieu vient naturellement Nesimî, puis Yeminî et Virânî. Yeminî et Virânî ont vécu au XVIe siècle : le premier est l'auteur du *Fâziletnâme* où il proclame que Fazlullah, de même que tous les êtres humains, sont la manifestation de Dieu. Quant à Virânî, il était non seulement hurufî, mais ouvertement Ali-İlahî.

En pénétrant dans le Bektachisme, le Hurufisme revêtit une forme particulière : celle du panthéisme et de l'anthropomorphisme. Ainsi, par exemple, dans la prière bektaşi appelée *Nokta el-Beyan*, il est dit : *Adem'den gayri Hakk taleb edersen ma'rifet-i illahî'den bî habersin.*

---

[1]Voir I. Mélikoff, "L'Origine Sociale des premiers Ottomans," notes 17, 18 Voir ; I. Mélikoff, "Recherche sur une coutume des Alevis : *Musâhip* 'Frère de l'Au dela' (Ahiret Kardeşi)", notes 8,9,10.

[2]Voir I. Mélikoff, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie."

Dans le visage de chaque être humain, on peut lire le nom de Dieu. Personne n'a su exprimer cette vérité aussi bien que Hilmî Dede Baba, au début du siècle : *Tuttum aynayı yüzüme / Ali göründü gözüme.*

Le dernier élément à pénétrer dans le Bektachisme, fut, au début du XVIe siècle, le courant kızılbaş. Mais il lui apporta une empreinte indélébile. Avec le courant kızılbaş, le Bektachisme trouva sa forme définitive et les cérémonies furent profondément marquées par le rituel kızılbaş. Avec l'intégration de la doctrine kızılbaş dans la mosaïque bektaşi, le Bektachisme prit une forme manifestement hétérodoxe et l'influence chiite marqua profondément les dogmes et les cérémonies. Nous avons vu, dès le début, la croyance à la réincarnation, l'adoration du Dieu-Ciel (Gök-Tengri) des anciens Türks qui, sous forme islamique, prend le nom de Ali. À cela s'ajoute, la manifestation de Dieu sous forme humaine, qui prend également le nom de Ali. Ali peut se manifester à son tour dans les prophètes, dans les Imams et principalement en Hacı Bektaş Veli qui n'est autre que Ali lui-même, par conséquent la divinité. Pendant les cérémonies, notamment dans le *Ayin-i Cem,* la principale cérémonie des Bektaşis-Alevis, l'empreinte kızılbaş est partout manifeste : la cérémonie commence par trois *nefes* de Hatayî (Chah Isma'il) dont un qui est un *Düvazdah, nefes* à la louange des Douze Imams. Le *summum* est atteint pendant le *Tevhid,* quand le nom de Ali se mèle au nom de Dieu :

Hakk la illahi ill'Allah
İl'Allah Şah İll'Allah
Ali Mürşid güzel Şah
Eyvallah Şah'im eyvallah.

L'assistance, emportée par l'extase, crie : "Chah ! Chah !"

"Chah"est perçu comme une invocation à Ali qui est le *Şah-i Merdân.* Mais au temps de Chah Isma'il, c'était également une invocation au Chah temporel, Chah Isma'il, qui était la manifestation de Ali, le Chah spirituel.

Ceci ressort clairement du *Divan* de Hatayî, comme par exemple dans le poème suivant :

Gül ağaçtan bitdi geldi Şah'a yoldaş olmağa
Sırr-i Şah idi ezelden geldi sirdaş olmağa
Yüreği dağ olmayinca bağri kanlu la'l tek
Hiç kimin haddi yok dur kim Kızılbaş olmağa
Küntü kenzen sırrı devrinde Muhammed nurı dur
Kırmızı tacile geldi âleme fâş olmağa
İsmi İsma'il dur hem Zât-i Emir-el-Mu'minîn...[1]

---

[1]Cf. Tourkhan Gandjeï, *Il Canzoniere di Šah Ismā'īl Hatā'ī,* pp. 233-234 (poème 214).

Voici un autre exemple, suffisamment éloquent pour se passer de commentaire :

Allah Allah deying Gaziler din Şah menem
Karşu gelüng secde kilung Gaziler din Şah menem
Uçmakda tûti kuşiyam ağir leşker er başiyam
Men Sufiler yoldaşiyam Gaziler din Şah menem...
Mansur ile darda idim Halil ile narda idim
Musa ile Turda idim Gaziler din Şah menem...
Kirmizi taclu boz atlu ağir leşkeri heybetlü
Yusuf Peygamber sifatlu Gaziler din Şah menem
Hatayîyam al atluyam sözi şekerden datluyam
Mürteza Ali zatluyam Gaziler din Şah menem.[1]

Comme on le voit, avec le courant kızılbaş, le Bektachisme a basculé du côté du Chiisme extrémiste. Chah Isma'il se prend pour Ali lui-même, quant à Ali, c'est la manifestation de Dieu.

*

* *

Essayons maintenant de définir le Bektachisme.

Premier point : le Bektachisme est un phénomène turc. Il y a bien entendu un assez grand nombre de Kurdes Alevis, comme il y a des Bektachis dans les Balkans, mais néanmoins l'origine du Bektachisme est turque. La langue utilisée pendant les cérémonies, est le turc et les *nefes* sont chantés en turc.

Voici les paroles que j'ai maintes fois entendues dans différents villages Alevi : "*Hakikî Türk Müslüman bizik*". "*Sünnilik Araptir, Mevlevilik Iranlidir. Biz Türküz, Türkçe konuşuruz, ayinlerimizde Türkçe kullanırız.*"

Dans un de ses *nefes,* le regretté *aşık* Feyzullah Çınar chantait :

Türk dili söyleriz ayinimizde
Arabî Farisî dili gerekmez

J'ai gardé un enregistrement de ce *nefes.*

Deuxième point : Le Bektachisme est non-conformiste. Il n'accorde aucune importance aux formes extérieures de la religion. Pour croire en Dieu, il n'est nul besoin d'aller à la mosquée, ni de faire les cinq prières rituelles, ni de tenir le jeûne du Ramazan.

---

[1] Ibid., p. 22, poème 20.

Cette attitude a toujours été celle de l'Islam populaire. On la trouve exprimée dans les vers de Yunus Emre qui vivait à une époque où le Bektachisme n'était pas encore organisé en confrérie.

Voici ce que dit Yunus Emre :

Ben oruç namaz içün süci içtüm esridüm
Tesbih ü seccâde içün dinledim çeşte kopuz
Yunus'un bu sözünden sen ma'na anlar isen
Konya menâresini göresin bir çuvalduz.

Bana namaz kilmaz deme ben kılarım namazımı
Kilar isem kılmaz isem ol Hak bilür niyâzimi
Hak'tan artık kimse bilmez kâfir Müslüman kimdürür
Ben kılarım namazımı Hak geçirdiyse nâzımı.

Troisième point : le Bektachisme est un synscrétisme. Il se présente comme une mosaïque où sont amalgamés des éléments d'origine différente. Le Bektachisme peut être défini comme une gnose. Et comme toutes les gnoses, le Manichéisme en particulier, il absorde les traditions et même les croyances des milieux environnants. C'est pourquoi, dans les pays balkaniques, le Bektachisme a absorbé et assimilé certains éléments chrétiens. Ainsi, les Bektachis ont appropriés certains saints chrétiens dont ils célèbrent les fêtes en les attribuant à "Hızır". Par exemple, en Roumélie, au mois de mai, on fête la Saint Georges sous le nom de *Hıdrellez* (Hızır-İlyas). Si l'on va vers l'est, on trouve l'influence iranienne et celle d'anciennes religions d'Iran. Par exemple, le 21 mars, c'est le *Nauruz Bayram*, le Nouvel An iranien, qui est fêté jusqu'à nos jours par les Alevis. Avant la fête du Nauruz, vers le milieu du mois de mars, il y a une fête qui s'appelle *Haftamal.* Elle correspond à une ancienne fête iranienne commémorant les âmes des défunts, les *Fravaşti.* En Transcaucasie et en Asie Centrale, cette fête est appelée *Ayd-è sersale.* El-Birûnî (973-1051) en a laissé une description[1]. Voici un autre exemple : En Anatolie Centrale, au mois de janvier, on célèbre une fête appelée *Kagant.* Ce mot vient du latin *Calenda* qui a donné en français "Calendrier", en anglais "Calendar", etc. Elle dure trois jours : du 10 au 13 janvier. Cette date correspond au Nouvel An, selon l'ancien calendrier grec. Il s'agit donc à l'origine d'une fête chrétienne[2].

*
* *

[1]Le texte de Bîrûnî est cité par G. Widengren, *Les Religions de l'Iran,* Paris 1968, p. 38.
[2]Voir notre *Notes sur les coutumes des Alevis.*

Nous avons vu que les croyances des Bektaşis-Alevis reposent sur la croyance à la réincarnation. Dans certaines régions, cela va même jusqu'à la métempsychose. Ceci serait peut-être dû à un substrat du Bouddhisme qui était très répandu parmi les Turcs Uyghurs et qui a persisté en Anatolie, à l'époque seldjoucide : par exemple, la célèbre famille Ertena était bouddhiste[1].

Il y a aussi la croyance à la manifestation de Dieu sous forme humaine. À l'époque musulmane, Dieu se manifeste sous la forme de Ali. Mais Ali peut, à son tour, se manifester sous l'apparence de prophètes ou de saints[2]. Ainsi, Hacı Bektaş n'est autre qu'Ali lui-même.

Si l'on essaie d'approfondir le phénomène de Ali, on voit que c'est une divinité solaire. Il est identifié au soleil levant et prié à l'apparition de l'astre. Et ceci nous ramène au Dieu-Ciel (Gök-Tengri) des Anciens Türks.

Je signalerai un fait éloquent : les Alevis utilisent le nom *Tengri* ou *Tangri,* de préférence à *Allah* qu'ils semblent éviter (peut-être par sentiment de blasphème ?).

Voici, par exemple, un célèbre *nefes* de Derviş Ali[3] : *Men Ali'den gayri Tanri bilmezem.*

---

[1]Cf. "L'Origine Sociale des premiers Ottomans," note 4.

[2]La même croyance se retrouve chez les Kurdes Ahl-è Hakk : voir Nûr Ali-Shah Elahi, *L'Ésotérisme Kurde,* traduction, introduction et notes par Mohammed Mokri, Paris 1966 (Albin Michel), pp. 29-32, 127-128 (réincarnation d'Ali et Hacı Bektaş). Voir aussi, Mohammed Mokri, L'idée de l'incarnation chez les Ahl-è Haqq," *Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München,* Wiesbaden 1959, pp. 496-498.

[3]Derviş Ali est un poète kızılbaş du XIXe, dont nous savons très peu de choses. Le *nefes* cité est publié dans Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri,* p. 202. Il faisait partie du répertoire du regretté Feyzullah Çinar :

Yeri göği arşi kürsü yaradan
Men Ali'den başka Tanri görmedim
Yaradup kulunun kısmetin veren
Men Ali'den başka Tanri görmedim.

Bin bir ismi var bir ismi Allah
Eğer inanmazsan hem vallah billâh
Ådemi görmüşüm elhamdülillâh
Men Ali'den başka Tanri görmedim.

Cennet-i âlânin altundur taşi
Her ne görür isen hikmettir işi
Yüz yirmi dört bin nebi başi
Men Ali'den başka Tanri görmedim.

Ali gibi er gelmedi cihana
Ana da buldular dürlü bahâne
Yedi kez uğradim ulu divâne
Men Ali'den gayri Tanri görmedim.

Derviş Ali'm bu ikrâra beli dir
Dilim söyler ama kendim delidir
Allah bir Muhammed Tanri Ali'dir
Men Ali'den başka Tanrı görmedim.

Il y a aussi la croyance à la divinisation d'Adam, par conséquent de l'homme en général. Satan a refusé de se prosterner devant Adam, parce qu'il n'a pas compris que Dieu était entré dans le cœur d'Adam.

Hatayî l'a exprimé ainsi :

Hakka mazhar durur Adem sucûd et uyma Şeytana
Ki Adem donına girmiş Huda geldi Huda geldi.[1]

On ne peut naturellement passer sous silence la vénération des martyrs de Kerbelâ qui donne lieu à des débordements sentimentaux. Le jeûne du *Muharrem,* le *Aşûre,* qui dure douze jours — au lieu des dix jours traditionnels —, donne lieu à des débordements de passion. Les Alevis se revêtent de vêtements noirs, ils ne boivent pas d'eau, seulement du thé ou de l'ayran, et jamais à satiété ; ils ne mangent aucune nourriture qui demande l'usage d'un couteau (par conséquent ni viande, ni aucune nourriture consistante) ; il ne se lavent pas et dorment à même la terre. Tous les soirs, ils entonnent des chants de lamentations (*mersiye*) et profèrent des malédictions à l'encontre de Yezid et de ses partisans. Le ton monte parfois jusqu'aux larmes et au paroxysme.

Les lamentations pour Huseyn et les martyrs de Kerbelâ, de même que les imprécations à Yezid et à Şimr, font partie de toutes les cérémonies et amènent des réactions souvent incontrolables : on se frappe la poitrine, on se frappe la tête contre le mur, cela peut même amener à l'hystérie collective. D'une façon générale, Huseyn devient le symbole de l'injustice et de l'oppression. Il est l'évocation de l'humanité souffrante.

*
* *

Bien que les Alevis ne tiennent pas compte des formes extérieures de la religion, ils ont leurs propres cérémonies dont la principale est le *Ayin-i Cem.*

Dans les centres urbains, le *Ayin-i Cem* se tenait une fois par semaine, dans les *tekke* bektaşis, dans la nuit du jeudi au vendredi. Cela se passait ainsi de nos jours, dans le Deli Orman, au moment de ma visite au village de Sevar, en 1983[2]. Mais dans les villages où il n'y a pas de Dede, la cérémonie a lieu lorsque le Dede arrive. Chaque Dede a un certain nombre de villages qui dépendent de lui et qu'il est tenu de visiter au moins une fois par an. Le *Ayin-i*

[1]Cf. Tourkhan Gandjeï, *Il Canzoniere du Šāh Ismāʿīl Hataʾī*, p. 155, poème 252.
[2]Voir I. Mélikoff, "La Communauté Kizilbaş du Deli Orman, en Bulgarie."

Cem qui a lieu lors de ses visites, dure très longtemps, car on en profite pour régler toutes les affaires relevant du droit coutumier. On procède alors aux initiations : aucun Alevi ne pouvant prendre part au *Cem* s'il n'a été initié ; aux cérémonies de *Musahiplik,* frère de l'Au-delà (*ahiret kardeşi*) ; on juge également des litiges, selon le droit coutumier. Le Dede examine les cas et donne des pénitences s'il y a lieu ; il peut interdire l'accès au *Cem* si la faute le mérite. Durant les cérémonies, les femmes sont présentes aux côtés des hommes, comme cela se faisait chez les anciens Turcs.

Lorsque les affaires de la communauté ont été exposées et réglées, on procède au *Cem* : on apporte le mouton du sacrifice qui est béni par le Dede, puis celui-ci désigne ceux qui vont tenir les Douzes Services (*On İki Hizmet*). Chacun d'eux va tenir un rôle durant le *Cem*, chacun symbolisant un personnage de l'Au-Delà : le *Gözcü* symbolise Ali, le *Sâki* symbolise Huseyn, le *Faraş* symbolise Selman-i Farsî, etc. Le *çırağçı* allume les Douze Cierges. La cérémonie va commercer.

Le *Cem* est la répétition sur terre de Mystères qui ont eu lieu dans l'Au-Delà, en dehors du Temps.

Le *Aşık-ozan*, qui est parfois le même que le Dede, chante le Mythe de la Création : il évoque Cebra'il volant autour du Trône de Dieu, une voix lui demande : "Qui es tu ? Qui suis-je ?" Cebra'il, ne comprenant pas, répond : "Je suis moi, tu es toi." Le Trône demeure fermé et Cebra'il vole pendant des temps immémorables, jusqu'à ce que ses ailes soient couvertes de sang. Enfin, la troisième fois, une voix venue de l'Invisible, lui souffle ce qu'il doit répondre : "Tu es le Créateur, je suis la créature". Et aussitôt, les portes du Ciel s'ouvrent devant lui[1].

Puis on en vient au *Mirac*, au cours duquel il se passe beaucoup de choses. Le *Aşık-ozan* chante *le Miraclama :* l'Ascension du Prophète. D'abord, Muhammed rencontre un lion qui lui barre le passage. Il lui jette dans la gueule l'anneau de la Prophétie. Plus tard, Ali lui rend cet anneau et il comprendra que le lion était Ali. Après, le Prophète arrive au Trône de Dieu. Il entend une voix, derrière le voile, et cette voix lui rappelle celle d'Ali. Il arrache le voile et voit Ali sur le Trône de Dieu. Il lui dit : "O Ali ! si je ne t'avais pas vu naître de ta mère, je t'aurais appelé Dieu. Je suis parvenu à toi, mais je ne suis pas parvenu à ton Mystère."

Enfin, le Prophète arrive au Banquet des Quarante : le *Ayin-i Cem* est la projection sur terre du Banquet des Quarante qui s'est tenu dans l'Au-Delà. Lorsque Muhammed arrive au Banquet, il demande où il se trouve. Ali — qu'il

---

[1]On trouve la même légende chez les Ahl-è Hakk : cf. *L'Esotérisme Kurde,* pp. 19-24.

ne reconnaît pas — lui dit : "Nous sommes les Quarante et les quarante sont un". Le Prophète demande une preuve. Ali se coupe la main et aussitôt, sur les mains des Quarante apparaissent des gouttes de sang. Alors le Prophète dit : "Vous n'êtes que trente-neuf." On lui répond : "L'un des nôtres est allé mendier de la nourriture." Et aussitôt, on voit apparaître une main ensanglantée : Selmân-i Farsî qui est allé mendier de la nourriture, revient avec un seul grain de raisin. Le Prophète presse ce grain et en tire le sorbet qui enivrera les Quarante. Muhammed laisse tomber son turban et celui-ci se partage en quarante morceaux. Chacun ramasse un morceau et se ceint la ceinture avec. Aussitôt, les Quarante se mettent à tourner.

Lorsque le *Aşık* qui raconte en chantant les épisodes de ce Banquet, arrive à ce passage, l'assistance se lève, chacun se ceint la ceinture avec un foulard, et ils se mettent à tourner. Pendant cette danse qui décrit un cercle, hommes et femmes se suivent alternativement.

La cérémonie liturgique est divisée en plusieurs parties : d'abord, le Aşık chante trois nefes de Hatayî, le troisième étant obligatoirement un *Düvazdeh, nefes* à la louange des Douze Imams. Puis, il y a le *tevhid* qui est le point culminant : le nom d'Ali est associé à celui de Dieu ; l'assistance chante avec le *Aşik* en se balançant de droite à gauche et en criant : "Şah ! Şah ! ..." Puis, l'échanson apporte une bassine d'eau. Le *Aşık* évoque le drame de Kerbelâ. L'échanson tend à chacun une coupe d'eau dont l'assistance boit une gorgée en répétant: "Malédiction à Yesid !" L'échanson asperge l'assemblée en répétant : "Malédiction à Yezid !"

Le *Cem* se termine par des prières d'usage. On en vient au mouton du sacrifice qui a été, entre temps, égorgé, dépecé et cuit, et dont les morceaux sont distribués à l'assemblée.

Voilà, de façon très brève, comment se déroule le *Ayin-i Cem.* Le rituel varie cependant d'un endroit à l'autre : dans le Deli Orman, le déroulement est un peu différent que dans l'Anatolie Centrale. Dans la région d'Antalya, chez les Tahtacı, il y a d'autres particularités encore. On pourrait ajouter d'autres choses encore : par exemple, la danse circulaire des Alevis qui s'accompagne de mouvements de bras, imite la danse des *Turna.* Le *turna,* oiseau migrateur, symbole du nomade par excellence, est également le symbole d'Ali. Un très beau poème de Pir Sultan Abdal, commence par ces mots :

Hazret-i Şah'in avazı
Turna derler bir kuşta dir...

Un des principaux *Sema'* dansé pendant les cérémonies, est le *Turnalar Sema'i* ; il est dansé par douze jeunes filles, chacune représentant un des douze Imams.

Avant de terminer, je dirai quelques mots au sujet d'une coutume très importante chez les Alevis et qui n'existe pas chez les Bektachis : c'est la coutume du *Musâhip* ou *Ahiret Kardeşi*[1].

Chaque Alevi doit avoir un *Musâhip*. Sans *Musâhip*, il ne peut prendre part à aucune cérémonie. Le *Musâhip* doit être présent à tous les moments importants de la vie : pendant l'initiation, pendant le mariage, au moment de la mort.

On sait que chez les Anciens Türks et les Mongols, il y avait une coutume de fraternité de sang. Cette coutume qui s'appelait *anda*, est mentionnée dans le *Oğuznâme* de Raşideddin[2]. Elle existe encore en Anatolie. Le mot *anda* a donné naissance au mot *and*, le serment, et à l'expression *and içmek* qui rappelle la coupe que l'on buvait en devenant *Kan kardeşi*. Mais la coutume du *Musâhip* n'est pas identique à celle du *Kan kardeşi*.

On trouve une coutume analogue au *Musâhip* dans le *Divanü Lûgat-it-Türk* de Mahmûd al-Kaşgari[3]. Mahmûd al-Kaşgarî raconte que chaque marchand et chaque artisan avait un associé qu'on appelait *biste*. Cette coutume d'avoir un associé, un *musâhip*, existait chez les *Ahi*s, dans les corporations de métiers de l'Anatolie. Chaque artisan avait un associé. Cette coutume tire son origine des corporations de métiers, mais chez les Alevis, c'est devenu un rite religieux obligatoire.

La cérémonie du *Musâhip* répète une cérémonie mythique qui a eu lieu dans l'Au-Delà, en dehors du Temps : lorsque le monde fut créé, Cebra'il ceignit la ceinture d'Adam. Ils devinrent *Musâhip*. Durant le Cycle de l'Islam, le Prophète serra Ali sur sa poitrine, il lui ceignit les reins d'une ceinture, comme Cebra'il l'avait fait pour Adam. Ils devinrent *Musâhip*[4].

Au Moyen Âge, durant les cérémonies d'initiation des *Ahi*s, on ceignait d'une ceinture les reins du nouvel adepte. La coutume de ceindre les reins, de même que celle du *Musâhip*, viennent du cérémonial des *Ahi*s.

---

[1]Voir I. Mélikoff, "Recherche sur une coutume des Alevis : Musâhip "Frère de l'Au-Delà" (*Ahiret kardeşi*).

[2]On trouve le terme *antlik> and*, dans Karl Jahn, *Die Geschichte der Oğuzen des Rašid al-dīn*, Vienne 1969, pp. 58-59 ; et dans A. Zeki Velidi Toğan, *Oğuz Destani : Reşideddin Oğuznâmesi*, Istanbul 1972, pp. 65-67. Voir notre "Recherche sur une coutume des Alevis," note 5.

[3]Cf. *Divanû-Lûgat-it-Türk*, trad. Besim Atalay, III, p. 71.

[4]Voir I. Mélikoff, "Recherche sur une coutume des Alevis."

Il convient de préciser que la coutume du *Musâhip* porte un caractère social : les *musâhip* doivent s'entr'aider tout au long de leur vie.

*

* *

Je terminerai par quelques mots sur la philosophie du Bektachisme. Le Bektachisme porte en soi un humanisme très profond. Il est caractérisé par un esprit d'ouverture, de tolérance, d'amour du prochain. Chaque homme doit apprendre à se connaître soi-même et à reconnaître son prochain comme son frère.

Il ne doit pas y avoir de différence entre les hommes : ni préjugé religieux, ni préjugé racial, ni préjugé de classe. On doit reconnaître son prochain comme étant son frère ou sa sœur.

La femme, chez les Alevis-Bektachis, est très respectée, elle prend part à toutes les cérémonies, à côté des hommes, elle est considérée comme une compagne et une sœur. C'était le rôle qu'elle avait dans la société tribale des Anciens Türks.

Cependant, de nos jours, les Alevis ont souvent tendance à oublier les côtés positifs de leurs croyances traditionnelles et à les étouffer dans des rivalités partisanes. Le meilleur moyen de faire revivre et s'épanouir les côtés bienfaisants de leurs us et coutumes, c'est de bien connaître leur histoire et leur passé culturel. Un des dogmes du Bektachisme, c'est : "Connais-toi toi-même " (*Kendini bil*). Nous espérons que ce court exposé, destiné à ceux qui ne sont ni Alevis, ni Bektaşis, permettra aux principaux intéréssés, à découvrir, au fond d'eux-mêmes, le Trésor Caché.

III. LE PROBLÈME KIZILBAŞ[1]

Avant d'aborder le sujet que nous nous proposons de traiter ici, il faut tout d'abord apporter quelques précisions sur le titre de cet article. Après quelques hésitations, il nous a semblé que celui qui convenait le mieux était «Le problème kızılbaş», mais il faut néanmoins expliquer pourquoi nous avons éprouvé quelques difficultés en le choisissant. Cette question met en effet en jeu toute une terminologie employée souvent à tort et à travers pour désigner un phénomène qui, bien que présentant un syncrétisme complexe, se rattache à un tout indissoluble. Ces termes sont : *'alevi bektaşi, kızılbaş.*

Le terme le plus souvent employé, actuellement, pour désigner le phénomène dont nous traitons, est celui de *'alevi,* et c'est précisément celui que je ne voulais pas citer dans le titre de cet article, parce qu'il ne correspond à aucune réalité historique, du moins pas pour le phénomène que nous étudions. Au point de vue historique, un *'alevi* est un descendant de 'Alī, et lorsque ce terme est employé en Iran, il est compris dans ce sens. Ce n'est que vers le XIXe siècle qu'on le voit apparaître en Turquie pour désigner les sectaires d'un Islam non-conformiste et hétérodoxe. Ainsi, par exemple, Sadeddin Nüzhet Ergun, dans son ouvrage bien connu sur les poètes Bektaşi[2], n'emploie le terme «'alevi» que pour désigner les poètes du XIXe ou du XXe siècle. La raison de la diffusion de ce terme est due au sens péjoratif pris par le terme «kızılbaş» qui désigne un «rebelle hérétique» et qui est devenu, dans beaucoup de cas, synonyme de «kurde», alors qu'à l'origine le phénomène «kızılbaş» est un phénomène *türkmen*[3]. Il est assez curieux de constater qu'actuellement, le terme «'alevi» tend de plus en plus à prendre le même sens péjoratif que le terme «kızılbaş» et se confond de plus en plus avec le terme «kurde». Nous assistons, dans la Turquie actuelle, à un phénomène de translation du sens qui était attribué antérieurement à «kızılbaş» et qui se reporte aujourd'hui sur le terme «'alevi».

---

[1]Cet article a fait l'objet d'une conférence à l'Université de Münich (Institut für Geschichte und Kultur des Nähen Orients), le vendredi 28 février 1975.

[2]Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri,* cilt 1-2 : *19uncu asra kadar,* Istanbul 1955 (2e éd. ; la 1e édition date de 1944, c'était une édition revue et augmentée d'un premier recueil paru en 1930) ; ibid., *Bektaş-Kızılbaş-Alevi Şairleri ve Nefesleri,* cilt 3 : *19uncu asırdanberi,* Istanbul 1956 (2e éd.).

[3]Par le terme *Türkmen,* nous entendons les populations turques nomades ou semi-nomades de l'époque pré-ottomane, et des premiers siècles de l'Empire Ottoman, pour les distinguer de la population urbaine sédentarisée, islamisée et façonnée par l'enseignement de la *medrese.*

Le deuxième terme cité, celui de *bektaşi,* désigne, comme on le sait, l'ordre des derviches qui remonte, selon la tradition, à Hacı Bektaş. Cet ordre était, à l'origine, un ordre populaire, mais bien que ses pratiques, de même que celles de son fondateur traditionnel, n'aient pas été toujours conformes à l'orthodoxie musulmane, c'est-à-dire au Sunnisme, il ne présentait pas, dans ses débuts, les caractères hétérodoxes qu'il a pris par la suite. Mais il en sera question plus loin.

Le terme *kızılbaş* apparaît, nous le savons, à l'époque du père de Şāh Ismā'īl, Şeyh Ḥaydar, qui naquit en 1460 et fut tué en 1488. Il désignait les partisans des premiers Safavides qui portaient un couvre-chef rouge. D'abord appellation politique ce terme désigna, par suite de la propagande religieuse des premiers Safavides, une certaine forme turkmène de Chiisme qui, bien que se ralliant au culte des Douze Imams, présentait toutes les caractéristiques du Chiisme extrémiste, avec sa croyance au *tecellī,* i.e. la manifestation de Dieu sous la forme humaine, au *tenaṣṣuḥ,* i.e. la métempsychose, ou plus exactement la croyance à la transformation et à la multiplicité des formes, et par une hyper-dévotion pour le souverain safavide qui n'est autre que la réincarnation de 'Ali, lui-même le *mażhar* de Dieu, c'est-à-dire la manifestation de la Divinité sous forme humaine. Plus tard, la dynastie safavide devra s'épurer de ces éléments propres au Chiisme kızılbaş, afin d'arriver à une religion mieux adaptée à la mentalité iranienne[1].

Si nous nous tournons vers les sources les plus anciennes, et d'abord le *Dīvān* de Şāh Ismā'īl[2], nous ne trouvons aucune mention du terme «'alevī», mais par contre Şāh Ismā'īl emploie celui de *kızılbaş* pour désigner ses partisans et pour se désigner lui-même : «personne ne sera digne d'être 'kızılbaş' si son cœur n'est blessé et ses entrailles sanglantes comme le rubis»[3].

---

[1]Cf. Jean Aubin, "La Politique Religieuse des Safavides", dans *Le Shî'isme Imâmite* (Colloque de Strasbourg 6-9 mai 1968), Paris 1970, 235-244 (et surtout 238-240).

[2]La meilleure édition du Dīvān de Şah Ismā'īl, est celle de Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Šah Ismā'īl Ḫaṭā'ī,* Napoli 1959 ; bien que n'étant pas une édition critique, cette édition repose sur le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, *Supplément Turc,* 1307, daté de 948/1541, et qui est le plus ancien manuscrit connu jusqu'à maintenant. Le Dīvān de Şāh Ismā'īl a été également édité en Turquie : Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatayī Divanī : Şah Ismail-i Safevî, Hayatı ve Nefesleri,* Istanbul 1956 (2e éd.) ; et en Azerbaydjan soviétique : *Şah Isma'il Ḫatai, eserleri,* 2 vol., Baku 1966 et 1973, par Aziz Aga Memmedov ; mais ces deux dernières éditions contiennent beaucoup de poèmes apocryphes.

[3]*Yüreği dağ olmayınca bağrī ḳanlu la'l tek/hiç kimin haddī yoḫdur Ḳīzīlbaş olmaġa :* cf. éd. T. Gandjei, p. 134 (poème 214).

C'est ce même terme de *kızılbaş,* lié à ceux de *rāfiẓī* et de *mülḥid,* que nous trouvons dans la *fetva* promulguée contre Şāh Ismā'īl et ses partisans et condamnant leur doctrine : *Müslümānlar bilün ve āgāh olun şol tā'ife-i ḳïzïlbaş ki re'īsleri Erdebīl oġlï Isma'ildür...*[1]

Ce sont toujours ces trois termes : *kızılbaş, rāfiẓī, mülḥid,* qui se retrouvent dans les documents condamnant ces sectaires et publiés par Ahmed Refik[2]. Pas une seule fois on n'y rencontre le terme *'Alevi.*

Nous voyons par ces exemples que le terme le plus exact pour désigner le phénomène analysé ici, est celui de «religion des kızılbaş» et c'est cette «religion des kızılbaş» que nous allons essayer de définir et d'expliquer dans la mesure du possible.

* * *

Pendant de nombreuses années, mes terrains d'investigation furent les milieux «kızılbaş», ou, comme on les appelle aujourd'hui, les milieux «'alevi» d'Anatolie. Je croyais me trouver devant cette forme de religion que j'ai défini plus haut comme étant la forme kızılbaş du Chiisme. Or, depuis deux ans, j'ai eu l'occasion d'étendre mes recherches à l'Azerbaydjan iranien où j'ai rencontré exactement le même phénomène, mais présentant une forme plus archaïque. Mes voyages en Azerbaydjan iranien m'ont obligée à modifier quelque peu ma conception. Il ne s'agit pas d'un Islamisme chiite, mais plutôt d'une conception religieuse türkmène qui a été soufisée et chiitisée par la propagande safavide. Plus tard, sans doute à partir du XVIe siècle et de l'époque de Balım Sultan, dans certaines régions, notamment en Anatolie, cette religion dont l'origine n'était même pas musulmane, mais que la propagande safavide avait recouverte d'un vernis islamique chiite, a été organisée en *ṭarīḳat* par les soins de la confrérie des Derviches Bektaşi qui ont probablement été à l'origine l'instrument du gouvernement ottoman. En effet, cet ordre qui, bien qu'assez peu conforme au Sunnisme, car il prêchait une forme de religion populaire où les pratiques sociales et religieuses des anciens Turcs étaient combinées à un

---

[1] Cette *fetva* fut promulguée par le *Müfti* Hamza, sur l'instigation de Selīm I, alors qu'il n'était encore que *şehzāde,* lors de la révolte de Şāh-Ḳulu, en 1511-1512 ; il existe plusieurs copies de ce document : *Archives du Musée de Topkapı Sarayı* N° 6401, 5960, 12077. Cette *fetva,* de même que la *Risale* condamnant les Rāfīẓī et leurs doctrines, du Vezir İbn Kemal, avaient pour but de rejeter le Chiisme des cadres de l'orthodoxie musulmane et de rendre licite l'ordre d'extermination des *kızılbaş* promulgué par Selim I dès son avènement, en 1512. Cf. Şehabeddin Tekindağ, *Yeni Kaynak ve Vesikaların ışığı altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi, Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi,* Mart 1967, Istanbul 1968, 52-56, 77-78.

[2] *Onaltıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşilik,* Istanbul 1932.

Islamisme élémentaire, ne présentait aucune forme particulière de Chiisme, extrémiste ou autre, si ce n'est toutefois une dévotion pour 'Ali et les martyrs de Kerbelâ, qui était courante à cette époque en Anatolie et qui ne constitue pas une preuve de Chiisme. Cela faisait partie intégrante de la religiosité populaire. Il suffira de se reporter au *V*ilayetname de Hacı Bektaş[1] ou aux premiers poètes Bektaşi, ceux qui sont antérieurs à H̱aṭāyī, c'est-à-dire Şah Ismā'īl, par exemple un Ḳayġusuz Abdal[2], pour s'assurer qu'ils ne contiennent aucune trace d'hétérodoxie flagrante. Eflâki, dans son *Menāḳib-ul Ārifīn,* nous dit que *Hacı Bektaş* entretenait de bonnes relations avec Mevlana Celaleddin Rumi et qu'il était bon musulman, bien que ne trouvant pas nécessaire de suivre à la lettre la loi du Prophète, ni de faire les cinq prières rituelles[3]. Le mieux informé des historiens turcs, 'Aşıkpaşazade, descendant du célèbre Baba İlyās, un des chefs de la révolte des Baba'is, nous apprend que Hacı Bektaş qui avait d'abord été disciple de Baba İshak, puis de Baba İlyās[4], de même que Geyikli Baba, un saint personnage qui vécut à İnebolu, près de Bursa, et pour qui le sultan ottoman Orhan Ġāzī avait la plus grande vénération[5], Hacı Bektaş fut un *meczub budala 'aziz* c'est-à-dire «un saint extatique», il ne fonda pas de *tarikat* et n'eut pas de disciples ; son successeur spirituel fut une femme, «Kadıncık Ana», et l'ordre proprement dit fut fondé par le disciple de celle-ci, Abdal Musa[6]. Si l'on analyse les débuts de l'ordre des Bektaşi, on s'apercevra qu'il était lié aux premiers sultans ottomans, sous l'impulsion desquels Hacı Bektaşi devint le patron des Janissaires. Ceux-ci étaient en effet appelés «fils de Hacı Bektaşi» et un représentant de l'Ordre des Bektaşi, un *Vekil,* demeurait en permanence au *ocak* des Janissaires. C'est leur lien avec l'armée et avec le corps d'élite des Janissaires qui explique la position privilégiée des Bektaşi dans l'Empire ottoman. Leur influence demeura étroitement liée à la puissance des Janissaires et cessera au moment de la suppression de ce corps d'armée. J'ai en effet pu remarquer, au cours de mes recherches en Anatolie, un certain antagonisme opposant les milieux 'alevi à ceux qui représentent le vestige des confréries Bektaşi. Le regretté Fuat Köprülü avait cru résoudre le problème en appelant les 'Alevī, les «Bektaşi

---

[1]Cf. Abdülbâki Gölpınarlı, *Manakıb-i Hacı Bektaş-i Veli : «Vilâyet-Nâme»,* Istanbul 1958.

[2]Il suffira de lire, dans Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri,* vol I, les poètes antérieurs à H̱aṭāyī, entre autres Kaygusuz Abdal; il y a cependant un poète qui pose un problème, c'est Abdal Musa qui fut l'organisateur de l'Ordre des Bekṭaşi (voir 'Aşıkpaşazade Tevarih-i *'Al-i 'Osman,* éd. 'Ali, Istanbul 1332, 205 ; ibid., dans *Osmanlı Tarihleri* I, éd. Çiftçioğlu N. Atsız, Istanbul 1949, pp. 235, 238) : on n'est pas sûr de l'authenticité des vers attribués à ce poète.

[3]Cf. éd. Tahsin Yazıcı Türk Tarih Kurumu, IIIe série, N° 3, vol. I, Ankara 1959, pp. 381-383, 498.

[4]D'après 'Aşıkpaşazade, Bektaş et son frère Mintaş se rallièrent à Baba İlyas : cf. éd. 'Ali, p. 204; *Osmanlı Tarihleri* I, p. 237. C'est Eflâki qui nous apprend que Hacı Bektaş était un *mürīd* de Baba Resul alias Baba İshak : *Menakib-ul 'Ārifīn,* éd. Tahsin Yazıcı, I, 381.

[5]Cf. 'Aşıkpaşazade, éd. 'Ali, pp. 196 ; 199 ; *ibid., Osmanlı Tarihleri* I, pp. 231, 235.

[6]Cf. 'Aşıkpaşazade, éd. 'Ali, p. 205 ; ibid., *Osmanlı Tarihleri* I, 238.

des campagnes», mais cela semble beaucoup plus complexe. L'Ordre des Bektaşi dont le sanctuaire à Soluca Ḳara Öyük, l'actuel Hacı Bektaşi, avait été enrichi et embelli par les soins de Bayezid II[1], avait probablement eu pour mission de canaliser et d'organiser, sous le contrôle gouvernemental, les masses populaires pratiquant un Islamisme non-conformiste, désigné sous le terme de *kızılbaş* ou de *rafizi*. On comprend que, par la suite, les hérésies des Kızılbaş aient pu s'infiltrer de plus en plus parmi les Bektaşi dont les doctrines représentent un syncrétisme religieux assez complexe. La dévotion professée par les masses populaires pour ʻAli et les martyrs de Kerbela, constituait un terrain favorable. Cette dévotion qui avait gagné les milieux ahi, gazi et abdal, et qui était renforcée par le fait que ʻAli était le *feta* par excellence, a été fort bien exploitée par la propagande politique des premiers Safavides et on en trouve d'ailleurs la preuve sous la plume de H̱aṭāyī lui-même :

Şāhun evlādĭna iḳrār èdenler
Aẖīler, ġāziler, Abdāllar oldı[2]
«Ceux qui ont donné leur foi aux enfants du Şāh[3],
ce furent les Ahi, les Gazi et les Abdal».

Les milieux ʻalevi de la Turquie actuelle, sont parfaitement conscients de cet ancien état de choses. J'ai pu m'en rendre compte lorsqu'au début de mes investigations, au moment où j'ai voulu entrer en contact avec des Bektaşi, mes informateurs ʻalevi ont manifesté une mauvaise humeur certaine et m'ont prévenue qu'il fallait choisir entre eux ou les Bektaşi. Ce qui n'empêche pas les ʻAlevi de se réclamer de Hacı Bektaş, mais ceci est une autre question, car Hacı Bekṭāş n'en demeure pas moins la manifestation anatolienne d'ʻʻAli, c'est-à-dire de la Divinité. Dans l'ancien temps, il y avait en permanence, au sanctuaire de Ḥācī Bektaş, le représentant des ʻAlevi, le *dede*, et celui des Bektaşi, le *çelebi* : le *silsile* du *dede* devait remonter à ʻAli et celui du *çelebī* à Hacı Bektaş par une conception immaculée, car Hacı Bektaş n'a pas engendré d'enfants de ses entrailles[4].

Avant de passer à des détails plus concrets concernant les croyances de ceux qu'on appelle actuellement les ʻAlevi de Turquie, je voudrais exposer quelques résultats des voyages que j'ai faits durant les étés 1973 et 1974 en Azerbaydjan iranien. Le phénomème qu'on désigne en Turquie sous le nom de ʻ*alevi* peut être défini comme un Islamisme non-conformiste, comportant des

---

[1]Cf. Abdülbâki Gölpınarlı, *Manakib-i Haci Bektaş-i Veli «Vilâyet-Nâme»*, pp. xxv, 92.
[2]Cf. Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Šāh Ismāʻīl H̱aṭaʻī*, p. 15 (poème 13).
[3]Le terme *Šāh* désigne ici *Šāh-i Merdān*, «le roi des hommes», i.e. ʻĀli.
[4]D'après la tradition, Kadıncık Ana aurait mis deux enfants au monde, après avoir bu l'eau des ablutions de Hacı Bektaş voir *Vilâyetnāme*, pp. 26-29 ; J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervisches*, London 1937, p. 38.

éléments chiites, le Chiisme étant en Turquie une forme de religion hétérodoxe. Or, ces mêmes noyaux non-conformistes se retrouvent en Iran où ils présentent à l'égard du Chiisme officiel le même problème qu'en Turquie à l'égard du Sunnisme. De même qu'en Turquie, ils doivent garder secrètes leurs croyances et leurs pratiques ; ils sont l'objet de calomnies diverses, on les accuse notamment de se livrer à des rites de caractère orgiaque, d'où le surnom de *mum söndü*[1] bien connu des Turcs, mais qui se retrouve également en Iran, appliqué à ces communautés. En Iran, ces sectaires sont désignés sous différentes appellations, selon les régions. Ainsi, dans la région de Mākū-Hōy-Rezāye, on les appelle *Ġaraġoyun* où l'on reconnaît bien entendu le nom des Karakoyunlu ; ceci soulève le problème de la religion des Karakoyunlu qu'on nous dit avoir été des chiites extrémistes, mais cette étiquette est assez vague ; on peut se demander si leur Islamisme n'était pas un vernis assez léger et limité à l'entourage du souverain ? Sur la route de H̱ōy à Rezāye, il y a environ trente-trois, peut-être même davantage, villages ġaraġoyun ; ils sont localisés dans les montagnes, autour de Siyāh Çeşme, près duquel se trouve l'emplacement du champ de bataille de Çaldıran ; non loin de là, se trouve le sanctuaire arménien de Ḳara Kilise[2] qui serait également fréquenté par ces sectaires ġaraġoyun. La région qui s'étend entre Maku et Ḳara Ẕiyāeddīn, sur la route de H̱ōy, est connue sous le nom de *Moḥāl-è Ġaraġoyun.* Les Ġaraġoyun, appelés quelquefois *Tork-è Siyāh*[3], professent une religion très proche de celle des 'Alevi de Turquie, avec le vernis soufi en moins ; et ils sont ennemis des habitants d'une région voisine, appelée *Moḥāl-è Aġ-ġoyun,* et qui sont des chiites duodécimains, comme tous les Iraniens le sont officiellement. De même que pour les Ġaraġoyun, ceci pose le problème de la religion des Aḳ-ḳoyunlu qui sont historiquement connus comme ayant été

---

[1]Une des calomnies les plus répandues et les plus tenaces, est celle d'après laquelles ces sectaires, au cours de leurs réunions nocturnes, «éteindraient les chandelles» et se livreraient à des orgies. Cette accusation calomnieuse se retrouve dans tous les documents officiels ; il y est fait allusion dans la *Fetva* du Müfti Hamza mentionnée ci-dessus. Voici un autre exemple, tiré d'un document publié par Ahmet Refik, *Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik*, p. 29, doc. 35 : *Kastamonu ve Taşköprü'deki Kızılbaş tecziyesine dair* (date du doc.: 979/1571) :... «mezkûr Hācī Yügü nam kariyyede Kara Rebeb nam kimesne... Kĭzĭlbaşdĭr. Kendü emsali Kĭzĭlbaşlar ile cem' olub gece bir tenha eve girüb saz ve çalku ve sayır âlâti levhile muhlelitler olub badehu *şem'i söyḥndirḥb* biri birinin avretin tasarruf ederler». Il s'agit ici d'une dénonciation faite par une femme contre son mari. Nous n'avons pu jusqu'à présent trouver aucune trace de faits réels.

[2]À Kara Kilisa, se trouve une église arménienne du XIIIe siècle, près de laquelle il y a une autre église, plus grande, datant du siècle dernier ; toutes deux sont dédiées à St Thadée dont le pèlerinage, le 27 juillet, attire beaucoup de monde ; des travaux de restauration sont effectués sous la direction de M. Martin, à l'amabilité duquel je dois d'avoir pu visiter les sanctuaires et interroger les ouvriers qui étaient tous des Kurdes Şafi'i, qui nous ont appris que les «Tork-è siyāh», appelés aussi Ġaraġoyun, dont ils n'accepteraient pas de «manger le pain», venaient de temps en temps allumer des bougies et faire des vœux dans le sanctuaire. Il s'agit d'un phénomène de culte mixte, assez fréquent. Il n'en demeure pas moins vrai que des villages arméniens se trouvent disséminés parmi les villages ġaraġoyun, ce qui prouve qu'il n'y a aucune hostilité entre ces deux communautés.

[3]Ce terme de *Tork-è siyāh* n'est sans doute qu'une transposition de «ġaraġoyun».

sunnites ; dans ce cas aussi, on peut se demander si le Sunnisme des Aḳ-ḳoyunlu n'était pas limité au souverain et à son entourage immédiat ?

Dans la région de Tabriz, on trouve ces mêmes sectaires, toujours dans la population turque[1], mais ils sont connus sous le nom de *gӧrän,* mot qu'ils font venir du verbe *gӧrmek,* «ceux qui voient»[2]. V. Minorsky avait supposé que *gӧrän* provenait de *guran,* mais les *gӧrän* de Tabriz et de sa région, sont des Turcs et non pas des Kurdes[3]. Une partie des tribus turques *Şahseven* qui nomadisent dans la Ḳara Daġ, à quelques 150 km de Tabriz, sont des *gӧrän*[4]. On trouve d'autres villages de ces sectaires dans les montagnes d'Alamut, aux environs de Kazvin. Ces villages sont disséminés dans les montagnes et d'un accès assez difficile. J'ai pu en visiter quelques-uns aux environs d'Ahbar, mais ils s'étendent sur une région beaucoup plus vaste[5]. On les appelle *Sır-ṭālibi* «ceux qui cherchent le secret». Ailleurs, on les désigne sous le nom de *öarapapah* ou de *Kızılbaş*[6].

On pourrait regrouper tous ces sectaires sous une appellation plus générale, ce qu'on fait souvent, et le terme qui leur convient le mieux est celui de *'Ali-İlahi,* car ils ont pour point commun la croyance en la divinité d''Alī ; reste à savoir ce que signifie pour eux 'Ali ; combien d'entre eux ont conscience de l'identification avec le 'Ali historique ? Un autre terme conviendrait bien, c'est celui de *Ahl-è Ḥaḳḳ* «gens de Vérité», qu'ils se donnent souvent eux-mêmes. Mais ce terme prête pour nous à confusion, car

---

[1]J'apporte cette précision pour les distinguer des Kurdes Ahl-è Ḥaḳḳ avec lesquels ils ont d'ailleurs beaucoup de points communs.

[2]Nous avons interrogé plusieurs «gӧrän» sur la signification de ce terme, aussi bien à Rezāye, à Mākū, qu'à Tabriz ; la réponse a été toujours, lorsqu'il s'agissait d'informateurs turcs : *Gӧrän ya'ni gӧrmüş* (avec la prononciation locale : *cӧrän ya'ni cӧrmüş*). À Maku, on m'a dit : *Ta'ifa Cӧrän'ä ġaraġoyun därlär,* «on appelle la communauté *Gӧrän* ġaraġoyun». À Tabriz, on m'a dit que les Ḳarapapaẖ étaient aussi des «Gӧrän».

[3]Voir V. Minorsky, EI, nouvelle édition, s.v. *Ahl-i Ḥaḳḳ ;* ibid., *Notes sur la secte des Ahl-è Haqq,* dans RMM, vol. XL, 1920, pp. 20-97. Je dois toutefois préciser qu'un informateur kurde de la région de Kermanchah, m'a dit que *gӧrän* était un nom de peuple et que le centre des *gӧrän* était à Kermanchah. D'autre part, M. Hosseïn Beikbaghban qui vient de terminer une thèse magistrale sur *La Religion de Vérité. Enquête de sociologie religieuse chez les Ahl-è Hakk d'Iran,* a relevé une troisième explication, provenant probablement des milieux chiites : *Gӧrän* proviendrait du turc *kӧr* «aveugle», avec le suffixe du pluriel persan ; cela signifierait «ceux qui sont aveugles».

[4]Nous tenons ce renseignement de M. Hosseïn Beikbaghban qui a séjourné chez les Şahseven *gӧrän* pendant son enquête.

[5]Cette région mériterait d'être mieux étudiée. Nous n'avons fait que passer, visitant les villages pouvant être atteints en voiture. Contrairement à nos autres informateurs appartenant à des classes plus ou moins lettrées : artisans, petits commerçants, petits fonctionnaires, instituteurs ou chefs spirituels, ici nous avons eu pour interlocuteurs des gens complètement ignorants, d'où le peu de réceptivité que nous avons rencontrée.

[6]Cette information provient de Tabriz : voir ci-dessus, note 2.

les travaux de V. Minorsky et plus récemment de M. Mokri[1], ont attaché cette étiquette à une religion kurde, alors que le terme a probablement une portée beaucoup plus générale et pourrait être également appliqué à ces sectaires turc de l'Azerbaydjan iranien. Je ne m'appesantirai pas sur cette question, car elle implique le problème des relations entre les tribus turques et les tribus kurdes, aussi bien Ahl-è Ḥaḳḳ que Yezidī, sujet qui mériterait des recherches particulières. Je rappellerai toutefois que le motif idéologique du jeune Şāh Ismā'īl était la propagation du *Mazhab-è Ḥaḳḳ* «la secte de Vérité»[2] dont les sectaires ne peuvent être que des *Ahl-è Ḥaḳḳ* «gens de Vérité». Ce terme de *Mazhab-è Ḥaḳḳ* serait lié au mouvement kızılbaş. Je citerai, à cet effet, le témoignage de deux *kelām* attribués à Şāh Ismā'īl et qui continuent à être transmis oralement dans la région du Ḳara Daġ dans l'Azerbaydjan iranien ; ils proviennent du village de Tāzekent, situé à 150 km environ d'Ahar, dont les habitants sont des Turcs ahl-è ḥaḳḳ rattachés au *ẖānedān* Ateşbagi[3] :

Isma'il'em geldim cihāna
Yère göge dolanu menem
Bilmiyenler bilsün meni
Men 'Ali'yem Ali menem
«Je suis Isma'il, je suis venu au monde,
sur la terre et au ciel, je remplis mon cycle d'existence ;
que ceux qui ne me connaissent pas, apprennent à me connaître :
je suis 'Alī et 'Alī est moi».
Men Ḥaḳḳam Haḳḳdan gelirem
On iki Imāmīn biriyem
Çahar köşeyi men alīram
Ẕāt-ī ḳudret-i 'Alī menem
«Je suis le Dieu de Vérité, je viens de Dieu,
je suis l'un des Douze Imams,
je conquiers les quatre coins (du monde),
je suis l'Essence de la Puissance d''Ali».

---

[1]Pour les travaux de V. Minorsky, voir la bibliographie dans EI, nouvelle édition, s.v. *Ahl-è Ḥaḳḳ* (voir ci-dessus) ; pour les travaux de M. Mokri, voir, entre autres : *Nûr Alî-Shâh Elâhî, L'Ésotérisme Kurde-Aperçus sur le secret gnostique des Fidèles de Vérité,* traduction et commentaire par M. Mokri, Paris 1966 ; *Shah-Nama-ye Haqiqat* (Le Livre des Rois de Vérité), tome I, Téhéran-Paris 1966 ; *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle* (Dawra-y Damyari), Wiesbaden 1967 ; *Contribution scientifique aux études iraniennes* (recherches de Kurdologie), Paris 1970.

[2]Notre information provient d'une thèse inédite soutenue à la Sorbonne, en décembre 1974, par Hassan Pirouzdjou, *L'Iran au début du XVIe siècle — Étude d'Histoire Économique et Sociale,* pp. 40, 169 ; les références de l'auteur sont les suivantes : *A Chronicle of the Ṣafavīs, being the Aüsan't-tawārīkh of Ḥasan-i Rūmlū,* éd. C.N. Seddon, I, Baroda 1931, p. 61 ; Eskandar Beyg Torkmān, *Tārīh-è 'ālam-ārā-yè 'abbāsī,* éd. Irac Afṭār, I, Teheran 1340, p. 28 ; Faẓlī Eṣfahānī, *Afẓalo-ttavārīẖ,* ms. British Museum, Or. 4678, ff. 94, 116, 129-130, 175, 276. Voir aussi Jean Aubin, "Šāh Ismā'īl et les notables de l'Irāq Persan," dans *Journal of the economic and social history of the Orient,* vol. II, part. I, 1959, p. 51.

[3]Ces *Kelām* nous ont été communiqués par M. Hoseïn Beikbaghban.

Et voici une autre tradition orale qui continue à vivre chez les Ahl-è Ḥaḳḳ et qui m'a été rapportée, comme les deux *kelām* précédents, par M. Hosseïn Beikbaghban : d'après les traditions orales recueillies chez les Ahl-è Ḥaḳḳ, l'ancêtre des Safavides, Şeyẖ Ṣāfīeddīn, aurait été contemporain de Sulṭan Isḥaḳ, le fondateur de la Religion de Vérité, et lui aurait rendu visite[1]. Cette tradition, de même que les deux *kelām* cités, attesterait des relations entre les Safavides et les Ahl-è Ḥaḳḳ. D'ailleurs, l'étude des Ahl-è Ḥaḳḳ nous montre que cette appellation s'applique à différents groupes ou *hānedān*[2] et que l'un de ces groupes, les *Cehelten,* également appelés *Kĭrḳlar,* «les Quarante»[3], très répandu dans l'Azerbaydjan iranien, est très proche des Bektaşi de Turquie. Je signalerai également que les différents groupes Ahl-è Ḥaḳḳ, Cehelten, Ateşbaği, Baba Yādegārī ou autres, reconnaissent tous Hacı Bektaşi, mais à des degrés différents : les uns le reconnaissent comme étant une manifestation de Dieu, les autres seulement comme une manifestation de Cebrā'īl[4].

Ces sectaires de l'Azerbaydjan iranien que nous appellerons pour plus de commodité *'Alī-Ilahī,* professent une religion qui a un fond commun avec celle des 'Alevi de Turquie. Si l'on veut faire ressortir les points marquants de cette religion, on peut dire qu'elle est basée sur la croyance à la manifestation de Dieu sous forme humaine. À l'époque de l'Islam, Dieu prend l'apparence d''Alī. Elle est également basée sur le *dun bè dun,* «de vêtement en vêtement», c'est-à-dire la multiplicité des formes, la réincarnation. Ce mot *dun,* c'est le turc *don :* «vêtement», mais également «incarnation». Ḥaṭāyī dit, par exemple :

Bin bir dona girdi dolandĭ Murteẓa[5] «Ali Murteẓa a revêtu mille et une formes et a rempli son cycle d'existence».

---

[1]Nous devons ce renseignement à une tradition orale recueillie par M. Hosseïn Beikbaghban et mentionnée dans sa thèse : voir *supra.*

[2]Il y a quinze Ḥānedān ahl-è ḥaḳḳ ; cette question est traitée en détails dans la thèse de M. Hosseïn Beikbaghban.

[3]Les *Cehelten* ou *Ḳĭrḳlar,* termes dont la signification est la même, tirent probablement leur nom du «Banquet des Quarante» (*Ḳĭrklar Cemĭ*) qui eut lieu dans l'Au-Delà, pendant le voyage nocturne du Prophète, et dont le *Ayn-i Cem* des Kızılbaş est la répétition sur terre : voir ci-dessous. Les *Cehelten* ou *Ḳĭrklar* connaissent tous les saints des Bektaşi Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal, etc., ils possèdent les livres des *Bektaşi* et mentionnent Şāh H̱aṭā'ī dans leurs prières.

[4]Selon le témoignage d'un Seyyid Ahl-è Ḥaḳḳ Yādigārī vivant à Téhéran, mais originaire de Kermanchah, Hacı Bektaş et Sulṭān Soḥaḳ (Isḥāḳ) auraient été le même phénomène : «Evvel Sultan Isḥāḳ (Soḥāḳ) oldu, sonra Ḥācī Bekṭāş oldu, sonra Baba Yādigâr oldu». *Sulṭān Ishak* est le fondateur de la Religion de Vérité, Baba Yādigār, né à Kermanchah il y a environ 500 ans, est l'ancêtre du Ḥānedān des Yādegārī.

[5]Cf. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatâyî Divanĭ : Şah İsmail Safevî,* Istanbul 1956, p. 53 (poème 15).

La même croyance se retrouve dans le *kelām* attribué à Şāh Ismā'īl et cité plus haut[1].

Parmi les autres éléments communs aux 'Alevi et aux 'Alī-Ilahī, il y a leur fête principale qui a lieu six semaines avant le Nauruz iranien, «quand la neige commence à fondre», c'est-à-dire à l'époque des calendes de février. Chez les 'Alevi de Turquie, cette fête est appelée «Hızır», mais il ne s'agit pas de la fête de Hıdrellez (Hızır İlyas) qui a lieu au mois de mai et qui est identifiée à la St Georges. Chez les Ahl-è Ḥaḳḳ Ateşbagi, cette fête se célèbre en l'honneur du *Ẕāt-ĭ Mutlaḳ,* «l'Essence Divine» ; elle est parfois appelé «Fête de 'Alī-Ḥaydar», 'Alī étant l'Essence Divine ; pour les *Ḳĭrḳlar* ou *Cehelten* c'est le *Nebī Bayramı,* la «fête du Nebī», qui est Ḥıḍır Nebī. Durant l'année 1975, cette fête a eu lieu du mardi 11 au vendredi 14 février. Chaque année, l'époque est la même : les calendes de février, et les jours sont fixes : trois jours de jeûne, les mardi, mercredi et jeudi : la fête proprement dite commence dans la nuit du jeudi au vendredi. Or, la date de cette fête correspond à l'ancien nouvel an turc, et aussi au nouvel an chinois, d'après le calendrier des Douze Animaux[2], et qui a été décrite par Marco Polo : «Vrai est que les Tartares font la fête solennelle qu'ils nomment 'blanche' lors du commencement de leur année, aux calendes de février»[3]. De même que chez les Tartares décrits par Marco Polo, pendant la fête de Ḥĭẕĭr, la couleur blanche est préconisée : après un jeûne de trois jours, les gens se purifient, vont au hammam et revêtent des vêtements propres, blancs de préférence ; dans la nuit de jeudi au vendredi, ils recouvrent une table d'une nappe blanche et versent dessus de la farine ; si le lendemain matin, on voit sur la farine une trace rappelant l'empreinte d'un fer à cheval, c'est le signe que Ḥĭẕĭr Nebī est venu dans la maison ; on fait aussitôt, avec cette farine, un pain rituel appelé en Anatolie *köme* ou *kömme* et on le distribue ; chez les *Cehelten* ou *Ḳĭrḳlar* de la région de Tabriz, ce pain est appelé *girde ;* la distribution du *köme* est accompagnée de sacrifices de mouton et de chèvre dont la viande est également distribuée ; chez les *Cehelten* ou *Ḳĭrḳlar,* les sacrifices ont lieu dans les champs ; on cuit le *gowud :* blé bouilli et écrasé, préparé en l'honneur de Ḥĭẕĭr; ce mets rituel est également

---

[1]Selon le témoignage de l'informateur cité plus haut, «Adem min bir defa *dun bèdun* dünya'ya gelir ve her defa behter gelir», «l'homme revient mille et une fois sur terre, sous des formes différentes, et il est chaque fois meilleur».

[2]Voir Louis Bazin *Les Calendriers Turcs Anciens et Médiévaux,* Lille 1974 (Service de reproduction des thèses – Université de Lille III), pp. 337, 579, 717, 740. Nous devons à notre collègue et ami Louis Bazin l'idée du rapprochement entre la fête de Ḥĭḍĭr et l'ancien Nouvel An turc ; qu'il soit ici remercié.

[3]Voir Marco Polo, *La Description du Monde,* traduction et commentaire par Louis Hambis, Paris 1955, p. 125 sq.

connu en Anatolie centrale où il est appelé *kavud*[1]. Chez les Ġaraġoyun des environs de H̱ōy-Rezāye, pendant la nuit du jeudi au vendredi, les gens se rendent dans les champs, sacrifient un taureau et répandent le sang du taureau sur les champs, probablement en un rite de fertilité ; je n'ai pas entendu parler de ce rite en Anatolie ; par contre, aussi bien en Anatolie qu'en Iran, circulent des légendes calomnieuses concernant des pratiques de caractère orgiaque qui se dérouleraient pendant ces fêtes ; mais il ne s'agit que de «on dit», aucun détail ne permettant de prouver l'existence de pareils rites[2]. Cependant, des deux côtés, les enfants nés pendant ces jours de fête, reçoivent le nom de *Ḫıẓır*.

Pendant longtemps, j'ai cru que la célébration la plus importante des ʿAlevi d'Anatolie, était le *āşūre*[3] qui suivait les douze jours de deuil en l'honneur des martyrs de Kerbelā ; en Turquie, il y a douze jours de deuil, et non pas dix comme en Iran ; il ne s'agit pas à proprement parler d'une fête, mais de la commémoration de la tragédie de Kerbelā. Je crois pouvoir dire maintenant que ces douze jours commémoratifs ont été greffés plus tard, probablement à l'époque safavide, alors que les fêtes de février remonteraient à une tradition ancienne, rattachée à l'ancien calendrier turc des Douze Animaux, et qui a reçu par la suite le nom de *Ḫıẓır*. Je ferai également remarquer que les communautés Ahl-è Ḥaḳḳ d'Iran ne tiennent, pendant les jours de deuil officiel du *muḥarrem,* qu'un simulacre de deuil, car, d'après leur croyance, l'Imam ne meurt pas : d'après le cycle des incarnations, la mort entraîne aussitôt la vie et vice-versa. Ḥuseyn est mort pour renaître aussitôt, mais toujours dans le *dun* d'un martyr, et ceci depuis la pré-éternité.

Il n'est malheureusement pas possible de traiter, dans un article aussi restreint, de tous les détails de ces croyances, j'évoquerai cependant un point particulièrement délicat et qui se retrouve, à des degrés différents, dans les deux communautés : c'est la question de Şeytan. Şeytan ne représente l'esprit du mal ni chez les ʿAlevī d'Anatolie, ni chez les ʿAlī-Illahi ou Ahl-è Ḥaḳḳ : si Şeytan n'a pas voulu s'incliner devant Adam, c'est parce qu'il aimait trop Dieu et ne pouvait accepter l'idée de se prosterner devant autre que Dieu. Şeytan a péché par un excès d'amour pour la Divinité. Aussi, dans le cycle des réincarnations,

---

[1] Au sujet du *Kömme* (ou *Köme*), du *girde* et du *Kavud,* voir H. Z. Koşay et A. Ulkücan, *Anadolu yemekleri, ve türk mutfağı,* Ankara 1961, pp. 36-37, 107, 116, 132-133.

[2] Il faut cependant reconnaître la persistance de certains détails qui pourraient impliquer l'existence de substrats de caractère orgiaque ; les donnés sont très minces. Nous comptons néanmoins revenir prochainement sur ce sujet dans une communication à la Société Asiatique sur «Quelques fêtes des Alevis d'Anatolie».

[3] Pendant le *ʿĀşūre* des Alevis, dont la date est décalée par rapport au 10 *muḥarrem,* à cause des douze jours de deuil tenus en l'honneur des Douze Imams, il est d'usage de préparer et d'offrir un mets rituel appelé *ʿaşūre ;* le mets est préparé et offert en commémoration des martyrs de Kerbelā. La fête est précédée de douze jours de deuil très rigoureux : il faut se vêtir de noir, ne pas boire d'eau, ni se servir d'eau pour ses ablutions ; ne pas se servir de couteau, ce qui implique ne rien manger de solide, etc. Il est d'usage de se réunir pour réciter et écouter des *mersiye,* poèmes de lamentations.

occupe-t-il toujours la place la plus proche de Dieu : lorsque la manifestation de Dieu est ‘Alī, la manifestation de Şeytan est Ḳamber, l'esclave d'‘Alī. Chez les Ahl-è Ḥaḳḳ, une des incarnations de Şeytan, c'est Malek Ṭa'us ; or, Malek Ṭa'us nous ramène aux Yezidī dont les croyances ont incontestablement certains points communs avec les ‘Alevī et plus encore avec les Ahl-è Ḥaḳḳ. Nous savons, d'après les récits de ceux qui ont pu assister aux rites yezidī, que ceux-ci adorent une forme de divinité qu'ils appellent Malek Ṭa'us et qu'ils représentent sous la forme d'un coq[1]. D'après le témoignage d'un ancien Yezidī de Siirt, Melik Ṭa'us est appelé *horoz* en Anatolie[2]. Des étendards représentant un coq sont promenés pendant les cérémonies yezidi[3]. Or, le coq, surtout le coq blanc, est un objet de vénération chez les ‘Alevī. Un coq doit être sacrifié à toutes les grandes occasions, notamment pendant la cérémonie d'initiation ou pendant celle où deux postulants deviennent *muṣāḥip* ou *ḳan kardeşi*[4] et ce coq reçoit le nom de *Cebrā'īl*[5]. À cet effet, je citerai le témoignage d'un ouvrage fort précieux que j'ai trouvé dans un village alevi des environs d'Elbistan et qui est appelé *Buyruḳ* «[recueil de] commandements», et attribué à Ca'fer-i Ṣādīḳ, bien qu'en réalité il remonte sans doute à l'époque de Şāh Ismā‘īl, car Ḥāṭāyī joue un très grand rôle dans ce recueil ; il contient la description de tous les rites et cérémonies alevi[6]. Au chapitre intitulé : *Oğlan ikrarĭ almanĭn tarifi beyanĭndadĭr*, «Où il est décrit comment un jeune garçon reçoit l'initiation», on lit : «İptida, Cebra'il kaç tane ise ayrĭ ayrĭ

---

[1]Cf. G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals : with the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844,* 2 vol., Londres 1852, I, pp. 112 sq., 122-124 ; Klaus E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-Islamischer Sektengebilde in Vorderasien,* Wiesbaden 1967, pp. 132 sq., 216 sq., etc. (cet ouvrages, très riche en références, doit être utilisé avec la plus grande circonspection).

[2]Notre informateur appartenait à une famille d'origine yezidī, mais convertie au Sunnisme ; d'après son témoignage : «Melek Tavus'a *Horoz* diyorlar». Ce témoignage est corroboré par celui de B. Nikitine, d'après lequel, chez les Yezidīs, le *Paon* est appelé *Coq ;* cf. *Les Kurdes. Études Sociologiques et Historiques,* Paris 1956, p. 226.

[3]On en trouvera des reproductions dans G. P. Badger, *op. cit.,* I, pp. 124, 127.

[4]Cette coutume du *Muṣāḥip* chez les Alevis d'Anatolie, appelé aussi *Aḫīret ḳardeşi* chez les Ahl-è Ḥaḳḳ, ou *Iḳrār ḳardeşi* chez les Ateşbağī, et qui existe aussi chez les Yezidī, est trop importante pour être traitée incidemment ; elle mérite une étude à part. Selon la tradition islamisée, les premiers *muṣāḥip* auraient été, dans ce monde, Muḥammed et ‘Alī, dans l'Au-Delà, Cebrā'īl et Adam. Il n'est pas impossible que cette coutume soit liée aux corporations des Aḫi, car après la cérémonie unissant, par des liens de fraternité, Cebrā'īl et Adam, Cebrā'īl est appelé «Ahi» par Adam. Cette information traditionnelle provient du *Buyruḳ* (voir ci-dessous).

[5]V. Cuinet (cf. *La Turquie d'Asie,* I, Paris 1892, p. 619 sq.) avait déjà signalé que chez les Ḳīzīlbaş, le *Coq* était considéré comme le symbole de l'Archange Gabriel et qu'il était l'objet d'un sacrifice. Voici le témoignage oral d'un *Dede* alevi : «Horoz Cebra'il dir ; ilk musahip tutulduğunda kurban olarak Horoz (ya'ni Cebra'il) kesilir ve onun ismine 'Cebra'il' denir». Mais ceci pose un autre problème qui mérite également une étude à part : il y a des points communs entre le Melek Ta'us des Yezidis et le Cebra'il des Alevis, tous deux chassés par Dieu, l'un de l'Arbre, l'autre du Trône.

[6]Ce recueil est actuellement introuvable. Les livres qu'on trouve dans le commerce et qui portent le nom de *Buyruḳ de Ca'fer-i Ṣādīḳ,* ne sont que des catéchismes d'Islam sunnî et n'ont rien à voir avec le véritable *Buyruḳ*.

tekbirlenecek. Ve Cebra'ilin sağ kanadı sağ gözü üzerine tutulacaktır. Sonra delil uyanacak, döşek atılacak...... Selman-i ferraştan sofra gelecek. Sonra cebra'iller gelecek. Gerek mürşid gerek rehber, kendi bir lokma alınca birer lokma da çocuklara kendi cebraillerinden 'Ikrarınız kaim olsun' deyip verilecek... Malûm ola ki, evvel hangi cebra'il tekbirlerinir ise, sofraya iptida ol cebra'il gelecektir».

«D'abord, quel que soit le nombre des 'cebra'il', on prononcera sur chacun d'eux séparément le *tekbir* (i.e. 'Allah Ekber'). Et on recouvrira l'œil droit du 'cebra'il' avec son aile droite. Puis, on allumera la chandelle et on étalera les peaux de bêtes...... Selman le balayeur[1] apportera le repas. Puis, les cebra'il seront apportés. Que ce soit le mürşid ou le guide, avant de commencer à manger, ils donneront aux enfants[2] un morceau de leurs cebra'il en disant 'puisse votre initiation être durable'... Il va de soi que le 'cebra'il' qui sera servi le premier, sera celui sur lequel on aura prononcé en premier le *tekbir*».

Voici un autre témoignage : à la bibliothèque de Topkapı Sarayı se trouve un *Mi'racnāme* provenant du Trésor des sultans. Il s'agit du manuscrit *Hazine* 2154[3]. Le texte a été entièrement détruit, seules les miniatures ont été préservées, probablement à cause de leur grande beauté. Elles sont dues à un peintre iranien, Aḥmed Mūsa, et le manuscrit aurait appartenu à Beyram Mirza, un des fils de Şāh Ismā'īl. Il provient sans doute du butin amassé lors d'une des occupations de Tabriz par les Ottomans. Les miniatures représentent l'ascension nocturne du Prophète, monté sur Buraḳ. Nous voyons le Prophète s'envoler sur Buraḳ, vers le Septième Ciel où se trouve le '*arş*, le Trône Céleste. Il est reçu à la porte du Paradis par Riẓvān et accueilli par Cebra'il, suivi d'une armée d'anges. Cebra'il le conduira vers le Trône Céleste : sur le Trône Céleste se dresse un immense Coq blanc devant lequel se tiennent les

---

[1] i.e. Selmān-i Farrāş ; il s'agit de Selmān-i Pāk ou Selmān-i Fārsī, qui occupe une place prépondérante pendant les cérémonies des Alevis ; c'est la place occupée par Selmān-i Pāk pendant le Banquet des Quarante (voir ci-dessous). Avant le début du *Cem*, le Dede qui préside la cérémonie, choisit dans l'assistance celui qui tiendra le rôle de Selmān-i Farrāş ; c'est un des Douze Services et sans doute le plus important. Il est intéressant de rappeler que Selmān-i Fārsī ou Selmān-i Pāk, était le patron des corporations de métiers.

[2] Il s'agit des enfants qui viennent d'être initiés.

[3] Les miniatures de ce manucrit ont été reproduites et étudiées, du point de vue de l'histoire de l'art, dans l'ouvrage suivant : M. Ş. İpşiroğlu et S. Eyüboğlu, *Sur l'Album du Conquérant* (publications de la Faculté des Lettres d'Istanbul ; sans indication de date).

anges, en adoration[1]. Le *Mi'racnāme* est un texte particulièrement important pour le phénomène que nous étudions, car le *cem* des Alevi ou des 'Alī-Ilahī n'est que la répétition sur terre du voyage céleste du Prophète, pendant lequel s'est passé le fameux Banquet des Quarante. Voici le témoignage oral d'un Alevi de la région de Sivas : «Alevilerdeki Cem demek Kırkların Cemini taklit etmek, yani onu canlandırmak». «Le Cem des Alevi, c'est imiter le 'Banquet des Quarante', c'est le faire revivre».

C'est probablement de là que les *Cehelten* ou *Kïrḳlar* d'Iran tirent leur nom. Pendant ce Banquet, Muḥammed a pressé et distribué le jus du raisin qui a enivré l'assistance ; les Quarante, enivrés par le jus de ce grain de raisin unique, se sont levés, se sont ceint la ceinture avec le turban que Muḥammed avait fait tomber en se levant pour le *semā'* : la «danse extatique», et qui s'était partagé en quarante, et tous se mirent à tourner comme des *pervāne*, comme des papillons, pour l'amour de la Divinité (Ḥaḳḳ — Muḥammed —'Alī). C'est l'origine du *semā'* des 'Alevī. Cette cérémonie a sans doute été instituée à l'époque de Şāh Ismā'īl ; dans le *Buyruḳ*, au chapitre intitulé : *İki talibi musahip eylemek beyanında dir,* «où il est expliqué comment deux novices deviennent musāḥip», il est précisé : «premier usage : on chantera trois *nefes* de Ḥaṭāyī». Ainsi que nous l'avons déjà dit, Ḥaṭāyī est continuellement mentionné dans ce recueil.

Dans un village Ġaraġoyun des environs de Hōy où j'ai séjourné deux étés de suite, le chef de ce village qui était un Şeyẖ Ateşbagi, descendant de Ḫan Ateş lui même[2], m'a expliqué que les 'Alevī d'Anatolie et eux-mêmes pratiquaient la même religion, mais que les 'Alevī avaient été soufisés par Şāh Ismā'īl et organisés en *ṭarīḳat* par les Bekṭaşī, alors que, eux, avaient gardé leur doctrine à l'état pur.

---

[1]Dans le manuscrit du *Mi'rācnāme* conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris, *Suppl. Turc 190,* écrit en caractères uyghurs et daté de 1513, il y a, au folio 11 r, une miniature représentant un immense coq blanc que rencontre le Prophète pendant son ascension (cf. *infra,* pl. V) ; le Prophète est monté sur Buraḳ, Cebrā'īl se tient derrière lui ; la miniature porte la rubrique suivante : Resul-'aleyhi es-selām - semā'i evveliye vāṣil olduḳda 'arşda bir aḳ ẖoroz gördi ki başï 'arş altïnda ayaḳlarï yêr yüzinde». Selon la tradition musulmane, un coq blanc se tient sous le trône de Dieu ; il compte les heures du jour et de la nuit, et quand vient celle de la prière du matin, il entonne un chant qui est répété par tous les coqs terrestres. Or, ce coq, qui existe également dans la tradition juive, est d'origine mazdéenne ; il est mentionné dans l'Avesta (Vendidad, Farg. XVIII, 15 ; voir Darmesteter, t. II, p. 245, t. III, p. 12) ; il semble que le coq, oiseau solaire, symbole de la résurrection et de la vie éternelle, ait été également lié au culte de Mithra : cf. Franz Cumont, "Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens," *Compte-rendus des séance de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* année 1942, pp. 283-300 ; Erwin R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* VIII, New York, 1958, pp. 59-70 (surtout p. 61).

[2]Il s'agit du fondateur de la secte Ahl-è Ḥaḳḳ des Ateşbagi : voir ci-dessus.

Ceci va nous permettre d'essayer de reconstituer historiquement les étapes de la politique religieuse des premiers Safavides. Se trouvant dans un milieu turkmène pratiquant des doctrines non musulmanes, basées sur la *dun bè dun* et la manifestation de la divinité dans la personne humaine, les premiers chefs safavides, comprenant le parti qu'ils pourraient tirer de ces croyances dans leur propagande politique, ont introduit un vernis islamique, soufi et chiite, et qui s'est greffé sur les doctrines initiales de ces sectaires ; par la suite, en Anatolie, probablement par une initiative venue du gouvernement ottoman et dans le but de ranger cette masse non-conformiste sous la bannière du Sunnisme, ces sectaires ont été travaillés par une confrérie proche du peuple, et organisés en *ṭarīḳat.* Mais l'épée a été à deux tranchants, parce que les éléments hétérodoxes se sont multipliés à l'intérieur de l'Ordre des Bekṭāşī.

Ici, je ferai une remarque : certains savants, qui ont travaillé sur les Bekṭāşī, ont signalé la présence d'éléments chrétiens à l'intérieur de l'Ordre. Ils ont souvent exagéré l'importance de ces éléments. Mais nous tenons néanmoins à préciser qu'une des particularités du Bektachisme, comme des ordres soufi en général, est le pouvoir de s'adapter à l'environnement. Aussi, quand le Bektachisme s'est implanté en milieu chrétien, il a pu s'imprégner d'éléments chrétiens. Mais il faut toujours avoir présent à l'esprit qu'il s'agit d'une question de détails et jamais d'une question de fond. Ainsi, dans les pays balkaniques, on trouve certains détails dûs à l'influence de la religion grecque orthodoxe : par ex. la fête de Ḫıḍrellez (Ḫıḍır-Ilyas) qui correspond à la St Georges[1] ou le culte de S Charalambos, identifié par les Grecs à Ḥacı Bekṭāş[2], ou d'autres saints chrétiens, notamment St Serge[3], assimilés à des saints pseudo-musulmans. Dans d'autres régions, par exemple dans le *vilâyet* de Sivas ou en Cilicie qui correspondaient aux anciens royaumes d'Arménie, on trouve des détails provenant d'une influence arménienne : j'ai déjà cité le sanctuaire arménien de Ḳara Kilise (St Thadée), en Azerbaydjan iranien, qui serait fréquenté par les communautés Ġaraġoyun. Je citerai encore un autre exemple provenant de la région de Sivas : la célébration d'une fête appelé *Kayant* et qui a lieu le 13 janvier, qui correspond au nouvel an, selon le calendrier julien. Cette fête commence le 10 janvier, par trois jours de jeûne, suivis, le premier de l'An, selon le calendrier julien, par des festivités. Ce terme *Kayant* m'a été donné comme étant d'origine kurde. En réalité, il s'agit d'un terme arménien signifiant, en Arménien occidental, le «nouvel an»[4].

---

[1]Cela avait déjà été signalé par Jean Cantacuzène, P.G., CLIV, 512 : cf. S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century,* University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1971, p. 485.

[2]Cf. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes,* London 1937, p. 39, n. 3.

[3]St Serge serait également assimilé à Ḫıḍır-Ilyās : cf. G. P. Badger, *op. cit.,* p. 327. Pour d'autres exemples, voir S. Vryonis, *op. cit.,* p. 485 sq.

[4]Voir, Hübschmann, *Armenische Grammatik,* t. I, Leipzig 1897, p. 354, n. 169.

Mais il est probable que le caractère syncrétique de ce phénomène s'étend également à des éléments se rapportant aux anciennes religions iraniennes et qu'on y trouve aussi des détails se rattachant aux anciennes croyances kurdes que nous connaissons mal : je pense notamment aux éléments du culte de Şeytan qui pourraient provenir d'anciens cultes dualistes, de même que pour le Coq qui doit sans doute être rattaché au Malek Ta'us des Yezidī et qui est d'origine iranienne[1].

Par contre, ceux qui, soit par des recherches purement livresques, ou à la suite d'une excursion de courte durée sur le terrain, ou qui n'ont pu communiquer avec les indigènes que par des intermédiaires plus ou moins sûrs ou n'ayant pas la confiance des habitants, ont cru discerner dans les cérémonies alevi, bektaşi, ou autres, des rites de confession ou de communion, ils se sont laissés égarer sur une fausse voie : la prétendue «confession» des ʻAlevī, le *dar* ou le *düşkünlük,* relève du droit tribal, au moment où le chef de la communauté faissait lui-même la loi dans sa tribu ou dans son village et imposait des châtiments ou des pénitences ; cela n'a absolument rien à voir avec la confession des Chrétiens. De même, on a cru voir des traces de «communion» chez les ʻAlevī ou les Bekṭāşī : or, la coupe bue en commun, c'est la commémoration du Banquet des Quarante pendant lequel les Quarante ont bu le jus du raisin pressé par Muḥammed (parfois c'est ʻAlī qui presse le raisin), sont entrés en extase et se sont mis à danser. C'est cette cérémonie qui a eu lieu dans l'au-delà, avant la Création, qui est répétée pendant la cérémonie du *ʻayn-i Cem ;* cela non plus, n'a rien à voir avec la communion des Chrétiens.

Plutôt que de donner une description concrète de la religion des Ḳïzïlbaş, nous avons voulu approfondir la question en essayant de remonter aux sources mêmes de cette religion. Je dois cependant reconnaître que, malgré de longues années de recherches et malgré un contact presque continuel avec les milieux que j'étudie, il reste encore beaucoup de points obscurs et je découvre sans cesse des éléments nouveaux. Nous espérons pourtant avoir quelque peu contribué à élucider ce problème complexe.

[1]Voir, ci-dessus.

IV. RECHERCHES SUR LES COMPOSANTES DU SYNCRÉTISME BEKTACHI-ALEVI*

On a beaucoup extrapolé — et on continue encore à le faire — sur le phénomène de l'Islam hétérodoxe en Anatolie, et plus particulièrement sur celui dont les adeptes sont désignés sous le nom de *Alevis*. Cette appellation a remplacé le terme historique de *Kızılbaş*, devenu trop péjoratif[1]. Mais le sens péjoratif impliqué au terme Kızılbaş se reporte aujourd'hui sur celui de Alevi qui tend à désigner tout ce qui est marginal et anti-conformiste : hérétique rebelle ou kurde[2].

Les Kızılbaş étaient en étroit rapport avec le Bektachisme, l'ordre populaire de derviches, le plus répandu dans l'Empire Ottoman, auquel étaient rattachés les Janissaires. Entre les Kızılbaş et le Bektachis, il n'y avait pas de différence de substance, mais seulement une différence de forme : les deux groupes vénéraient Hacı Bektaş, le saint éponyme de l'Ordre ; leurs dogmes et leurs croyances étaient les mêmes. Mais les Bektachis étaient un ordre organisé, ils étaient regroupés dans les conglomérations urbaines, alors que les Kızılbaş se maintenaient dans un milieu rural, essentiellement populaire. Cette différence sociale provoquera peu à peu un clivage entre les deux groupes : les uns seront cultivés, les autres resteront quasi illettrés. Ceci donnera naissance à l'assertion commune : «Tout Kızılbaş est Bektachi, mais tout Bektachi n'est pas Kızılbaş». Ce clivage sera renforcé après la suppression de l'Ordre des Bektachis, consécutive à la destruction des Janissaires, en 1826, lorsque les Bektachis, condamnés à la clandestinité, commencèrent à se rapprocher et à fraterniser avec les Francs-Maçons[3].

---

*Pour la transcription, nous avons respecté l'alphabet turc moderne, sauf pour les mots passés dans l'usage courant.

1 Nous avons expliqué cette terminologie dans notre article : "Le problème Kızılbaş," in *Turcica*, VI, 1975, pp. 49-51.

2 Peter J. Bumke, dans son excellent article "Kizilbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Turkei), Marginalität und Häresie," in *Anthropos* vol. 74 (1979), pp. 530-548, explique que dans le contexte nationaliste et anticommuniste de la Turquie contemporaine, les Alevi en sont venus à personnifier les trois «K» abhorrés : Kızılbaş, Kürd, Komünist.

3 Ce sujet mériterait une étude à part, Cf. E. E. Ramsaur, *The Young Turks, Prelude to the Révolution of 1908*, Beirut, 1965 (Réédition), pp. 110-113 ; Id., "The Bektashi Dervishes and the Young Turks," in *Moslem World*, XXXII (Jan. 1942), pp. 7-14 ; John P. Brown, *The Darvishes*, Londres 1968 (réédition), pp. 63-64, 229. René Alleau, *Hitler et les Sociétés secrètes*, Paris 1969, 162-165 ; Rudolf von Sebottendorf, *La pratique opérative de l'ancienne Franc-Maçonnerie turque*, trad. de l'allemand, Paris 1974, pp. 43, 68, 87.

Nous sommes confrontés à un phénomène religieux, profond et ancien, qui est caractérisé d'une part par son syncrétisme, d'autre part par sa marginalité, son anticonformisme, son refus de l'ordre établi. C'est cette deuxième caractéristique qui lui a valu — et qui lui vaut toujours — l'hostilité du pouvoir temporel.

À cette hostilité sont dues toutes les calomnies dont les marginaux ont été l'objet au cours des siècles et dont on continue de les accabler. Elles sont identiques à celles qui étaient anciennement portées contre les Manichéens, les Cathares et tous les Gnostiques ; elles sont identiques à celles que les ignorants ont tendance à porter contre tout élément étranger à leur communauté : on les accuse d'orgies nocturnes, de licences sexuelles. Ces accusations sans doute, remontent au souvenir nébuleux des licences dont s'accompagnaient les anciens rites de fertilité et dont on trouve des substrats dans la quasi totalité des folklores : nostalgie des mystères dyonisiaques, des Lupercales, Nuit de Walpurgis, Feux de la Saint-Jean, des éléments païens qui se cachent derrière notre Carnaval. Certes, il fut un temps où ces rites se pratiquaient en Anatolie comme ailleurs, mais cela se place dans la nuit des temps et ne peut être pris en considération. D'ailleurs aucun des accusateurs n'a pu fournir de faits précis. Par contre, tous ceux qui ont étudié le problème de près, qui peuvent appuyer leurs recherches sur un séjour prolongé et des contacts répétés avec ces groupements, dénient la véracité de ces calomnies. Il faut avoir présent à l'esprit le fait que même si ces groupes pratiquent un Islam hétérodoxe, ils vivent en pays musulman et leurs croyances sont recouvertes d'un vernis islamique.

Nous aborderons maintenant le syncrétisme qui est la première caractéristique de ces croyances. Il ne s'agit pas d'une secte, mais d'un système religieux formé d'éléments différents, parfois très anciens, s'enchevêtrant telle une mosaïque. Tout comme les gnoses avec lesquelles ce système religieux a beaucoup de points communs, nous ne sommes pas en présence d'une religion indépendante, mais d'une tradition religieuse interprêtée de façon ésotérique et qui a subi au cours des temps des influences nombreuses et différentes. Ceux qui se sont penchés sur le problème du Bektachisme ont reconnu un système de croyances éclectique dans lequel ils ont relevé des influences diverses : survivances chamaniques, éléments néo-platoniciens et gnostiques qui ont pu pénétrer à travers le Soufisme, mais aussi des éléments manichéens, bouddhiques, ainsi que des interférences judéo-chrétiennes, le tout recouvert d'un vernis musulman à tendance chiite. Il y a cependant un point qui n'a pas été abordé dans les ouvrages consacrés aux Bektachis ou aux Alevis : c'est celui des rapports avec d'autres croyances populaires voisines de l'épicentre des Kızılbaş-Alevis, telles celles des Ahl-è Hakk de l'Azerbaïdjan et du Kurdistan iraniens ou celles, plus difficiles à définir, des Yezidi. En ce qui concerne les Ahl-è Hakk qui ont été bien étudiés, leurs rapports avec les Bektachis ont été

signalés par des savants tels que Ivanow[1] et Mokri[2]. En effet, les croyances des Bektachis sont très proches de celles des Ahl-è Hakk. Les deux groupes croient au cycle des réincarnations, à la métemsomatose ou multiplicité des formes, à la manifestation de Dieu sous forme humaine. Hacı Bektaş est également vénéré par les Ahl-è Hakk qui voient en lui une incarnation de l'Essence Divine ; il est en effet une manifestation de Davud[3], un des quatre premiers anges créés de la propre substance de Dieu, et l'Essence Divine — qui s'appelle Ali dans la tradition musulmane — séjourna dans son enveloppe terrestre ; il se rendit au pays de Rum où il prit le nom de Hacı Bektaş, pour revenir ensuite au Kurdistan une fois sa mission terminée, où il assuma une nouvelle forme[4]. On trouve dans le *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş, une allusion au séjour de l'éponyme de l'Ordre des Bektachis, au Kurdistan, ainsi que la mention de miracles qu'il y aurait accomplis[5]. Quant au caractère divin de Hacı Bektaş, il est clairement specifié dès le debut du *Vilāyet-nâme :* le saint porte sur son corps matériel la marque de Ali, l'Essence Divine ; il a, dans la paume de sa main et sur son front, le grain de beauté de couleur verte dont était marqué Ali[6]. On trouve des traditions identiques chez les Ahl-è Hakk et dans le *Vilâyetnâme :* dans ce dernier texte, Hacı Bektaş monte sur un mur qui prend aussitôt son essor et s'envole, tel un oiseau[7] ; chez les Ahk-è Hakk, ce miracle est attribué à Davud[8] dont Haci Bektaş est la manifestation. De même, dans les deux traditions, on voit des saints montés sur des lions, tenant dans leur main des serpents en guise de fouet[9].

Les Ahl-è Hakk et les Alevis ont des traditions communes concernant la création de l'univers, remontant sans doute à des temps antéislamiques : avant la création de l'univers, lorsque le monde était entièrement recouvent par la mer, Dieu créa Cebrail, le Guide, et le jeta dans la mer ; ouvrant ses ailes, Cebrail volait au-dessus du chaos ; soudain, une voix lui demanda : «Qui es-tu ?» Cebrail répondit : «Tu es toi, je suis moi». Les portes du Trône Céleste restèrent fermées. Au bout de la troisième fois, Cebrail reçut l'illumination et répondit : «Tu es le Créateur, je suis la créature», et les portes du Trône s'ouvrirent devant lui[10].

---

[1]Cf. W. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan. Ahl-i Haqq texts,* Bombay 1953.
[2]Nûr Ali-Shâh Elâhi, *L'Esotérisme kurde,* traduction et commentaire par M. Mokri, Paris 1966, p. 127.
[3]Cf. M. Mokri, *Shah-Nama-ye Haqiqat, Le Livre des Rois de Vérité,* Téhéran-Paris 1966, pp. 404-409.
[4]W. Ivanow, *op. cit.,* p. 144.
[5]Cf. Abdülbâki Gölpinarlı, *Manakib-i Haci Bektaş-i Veli : Vilâyet-Nâme,* Istanbul 1958, p. 17.
[6]Cf. *ibid.,* p. 7.
[7]Cf. *ibid.,* p. 50.
[8]Cf. Ivanow, *op. cit.,* p. 157.
[9]Cf. *Vilâyetnâme,* p. 49-50 ; Ivanow, *op. cit.,* pp. 156-157.
[10]Cf. M. Mokri, *L'Esotérisme kurde,* pp. 22-24 ; chez les Alevi, cette tradition fait partie des *nefes* (hymnes) chantés pendant les cérémonies religieuses. Elle m'a été racontée par Ali Karadana, du village de Halkaçayır, région d'Elbistan.

D'autres traditions communes remontant à la période islamique se retrouvent dans les deux groupes : traditions concernant Selman-i Pâk qui, chez les Ahl-è Hakk, est une manifestation de Cebrail. La place importante qu'occupe Selman-i Pâk dans la tradition concernant le Banquet des Quarante dont le souvenir est perpétré dans la cérémonie du Ayn-i Cem, sur terre, permet de suggérer que le même cycle de réincarnations existait chez les Alevis. Selman-i Pâk enfant, ayant été effrayé par un lion pendant qu'il se baignait dans un lac, dans la plaine d'Erzen, est sauvé par un cavalier inconnu à qui il donne un narcisse qui poussait au bord de l'eau ; cette fleur lui sera rendue à l'époque de Muhammed, par Ali en qui Selman reconnaît la divinité[1].

Enfin, les traditions relatives au *Mirac*, l'ascension nocturne du Prophète, qui joue un rôle prépondérant dans les deux communautés : le Prophète, au cours de son voyage, rencontre un lion qui lui barre la route ; pour pouvoir poursuivre son chemin, il lui jette dans la gueule l'anneau de la prophétie, celui-ci lui sera rendu à son retour chez lui, par Ali dont il reconnaîtra alors la vraie nature. Et enfin, l'arrivée du Prophète au Banquet des Quarante où il est reçu par Ali qu'il ne reconnaît pas, car il s'agit du Ali ésotérique. Il le reconnaîtra à son retour chez lui, lorsque Ali lui présentera, avec l'anneau de la Prophétie, la moitié de la pomme qui lui fut tendue au moment du Banquet, par une main sortie de l'Invisible et dont la paume était ornée d'un grain de beauté de couleur verte[2]. Nous ne nous étendrons pas sur les nombreuses légendes concernant ce Banquet qui a pour origine l'interprétation ésotérique du récit coranique (Coran XVII ; LIII, 1-18) et qui se retrouvent dans les sectes extrémistes de l'Islam[3].

---

[1]Cf. M. Mokri, "Le «Secret Indicible» et la «Pierre noire» en Perse," in *Journal Asiatique*, CCL, 1962, fasc. n. 3, pp. 374-375. Chez les Alevi, la même tradition existe : elle m'a notamment été racontée par Ali Karadana.
On trouve de nombreuses références à cette légende dans la littérature des Alevi. En voici un exemple tiré de Kul Hasan, XVIIe siècle,

Arslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ana nerkis götüren
Kendi cenâzesini kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir.

«Celui qui s'est couché sur la route, sous forme d'un lion,
Celui à qui Selman a donné un narcisse,
Celui qui est revenu chercher son propre corps,
C'est notre seigneur Haci Bektaş, qui est Ali lui-même».

(cf. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*, vol. 2, Ankara 1955, pp. 75).
[2]Cf. M. Mokri, "Le «Secret indicible»"..., pp. 371-372. Nous avons déjà signalé que le *ayn-i cem* des Alevi était la répétition du voyage céleste du Prophète, pendant lequel a eu lieu le Banquet des Quarante : voir notre "Le Problème Kızılbaş," pp. 63-65. Ce même récit est reproduit dans le *Buyruk* attribué à Ca'fer-i Sadık, que j'ai signalé dans cet article, au chapitre intitulé *Kırkların Cemi*, l'«assemblée des Quarante».
[3]Cf. M. Mokri, "Le «Secret indicible»"..., p. 371.

Il n'entre pas dans le cadre de notre sujet de nous attarder sur la comparaison entre les Ahl-è Hakk et les Alevis. Les exemples que nous venons de citer nous paraissent suffisants pour émettre l'hypothèse d'un fond commun entre les deux communautés. Dans le Bektachisme, il y a un vernis soufique et islamique plus marqué. Ceci est peut-être dû à l'influence des Safavides, mais peut-être aussi est-ce dû aux derviches bektachis qui auraient joué un rôle d'éducateurs des masses populaires encore mal assimilées à la religion islamique[1].

En ce qui concerne les Yezidis, les points de comparaison sont plus difficiles à décrire, d'une part parce que cette communauté a été beaucoup moins étudiée[2] que celle des Alevis ou des Ahl-è Hakk, d'autre part parce que lorsqu'on mentionne des ressemblances entre eux et les Yezidıs, les Alevis se fâchent. Et pourtant, les rapports entre les trois communautés sont indéniables. Ivanow et Mokri ont signalé des fonds communs entre les Ahl-è Hakk et les Yezidis[3]. Nous avons également souligné des analogies entre les Yezidis et les Alevis, plus encore entre les Yezidis et les Ahl-è Hakk, à propos de Malek Ta'us, l'ange-paon, qui représente, chez les Ahl-è Hakk et les Yezidis, une réincarnation de Şeytan. Et à ce sujet, nous avons fait remarquer que Şeytan ne représente l'esprit du mal dans aucune des trois communautés[4] : Şeytan n'a pas voulu s'incliner devant Adam par amour pour Dieu, il a péché par excès d'amour et il a été pardonné. Dans le cycle des réincarnations, il occupe la place la plus proche de Dieu. Chez les Yezidis, la réincarnation de Şeytan est Malek Ta'us, l'ange-paon, qui est représenté sous la forme d'un coq. Or, le coq est un objet de vénération chez les Alevis. Un coq doit être sacrifié lors des principales cérémonies, il reçoit le nom de Cebrail[5]. Il a été déjà signalé que le coq des Kızılbaş était le symbole de l'archange Gabriel (Cebrail). Celui-ci est identifié au Grand Coq Céleste ; deux manuscrits du *Miracnâme* (ascension nocturne du Prophète) conservés à la Bibliothèque de Topkapı Sarayı et à la Bibliothèque Nationale de Paris, nous en apportent un témoignage visuel[6]. Ce coq est d'origine mazdéenne, il est mentionné dans

---

[1]Voir notre article "Un ordre de Derviches Colonisateurs : les Bektachis - leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans," dans *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, XXVIII, Paris 1980, pp. 149-157.

[2]L'ouvrage le plus important demeure encore celui de Roger Lescot, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjâr*, Beyrouth 1938. On consultera également G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals : With the narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844*, 2 vol., Londres 1852 ; Klaus E. Müller, *Kultur-historische Studien zur Genese Pseudo-Islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Wiesbaden 1967.

[3]Cf. Ivanow, *op. cit.*, pp. 2-5 ; M. Mokri, *L'Esotérisme Kurde*, pp. 17, 109.

[4]Cf. "Le Problème Kızılbaş," pp. 61-64.

[5]Cf. *ibid.*, pp. 62-63.

[6]Il s'agit du manuscrit de Topkapı Sarayı *Hazine* 2154, et du ms de la Bibliothèque Nationale de Paris *Suppl. Turc* 190. Nous avons reproduit les miniatures dans notre article pré-cité.

l'*Avesta*. C'est un oiseau solaire, symbole de la résurrection et de la Vie Éternelle. Il aurait été également lié au culte de Mithra, divinité solaire[1].

Et ceci nous ramène un mythe de la Création qui remonte à un fond commun chez les Alevis et les Ahl-è Hakk : Cebrail chassé par Dieu du Trône Céleste, puis pardonné. Chez les Yezidis, lorsque le monde était entièrement recouvert par la mer, Dieu créa un arbre sur lequel il se tenait, sous la forme d'un oiseau. Malek Ta'us — ou Ta'us Malek selon les régions — volait au-dessus du chaos. Il voulut se poser sur cet arbre, mais Dieu l'en chassa. Enfin, guidé par une illumination, il s'approcha de l'arbre et dit : «Tu es le Créateur, je suis la créature». Et Dieu le laissa se percher sur l'arbre[2]. Comme on le constate, les deux récits ont un fond commun et il y a une confusion entre l'Archange Gabriel et Malek Ta'us. Ils représentent tous deux le même symbole : celui du Coq Céleste. Ceci nous incite à revoir nos connaissances au sujet des croyances des Yezidis que nous appelons sans doute à tort «les adorateurs du Diable». Le Şeytan de ces communautés n'a pas la même valeur que chez nous Satan. Il ne représente pas l'esprit du mal. Certes, comme Lucifer, il a péché par orgueil, mais il a été pardonné parce qu'il a fini par s'incliner devant Dieu[3]. Il faut tenir compte d'un facteur important : les trois communautés croient au cycle des réincarnations. Elles représentent une société nomade ou récemment sédentarisée, qui demeure encore étroitement liée au cycle des saisons et pour qui le temps n'est pas un phénomène linéaire, mais un cercle : c'est le temps cyclique gouverné par le retour des saisons, la rotation des sphères. La vie succède à la mort comme le jour succède à la nuit. J'ai entendu un homme de la région de Sivas dire à une vieille femme qui se plaignait de ses douleurs : «Mais puisque ça va si mal, dépêche-toi de mourir, qu'un autre vienne à ta place !»[4]. Dans ce contexte, l'idée de l'enfer et par conséquent du Diable au sens où nous l'entendons, est complètement étrangère, puisque celui qui a fait le mal dans cette incarnation sera puni dans son incarnation prochaine. Beaucoup de ces communautés croient d'ailleurs à la métempsychose.

---

[1]Le coq est un symbole de Mithra, il est lié au soleil levant et à la résurrection ; cf. Franz Cumont, "Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens", in *Compte-rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, année 1942, p. 283-300 ; Erwin R. Goodenough, *Jewish symbols in the Greco-Roman period*, VIII, New-York 1958, pp. 59-70 ; G.W. Elderkin, "A gnostic amulet," in *Hesperia II, (1953), p. 477.*

[2]Cf. Roger Lescot, *Enquête sur les Yezidis*, pp. 56-58 ; Djelal Noury, *Le Diable promu «Dieu» - Essai sur le Yezidisme*, Constantinople 1910 (Imprimerie du «Jeune Turc»), pp. 23-25.

[3]Cf. Djelal Noury, *op. cit.*, pp. 24-25 ; M. Mokri, *L'Esotérisme Kurde*, p. 124.

[4]Entendu de la bouche de Seyyid Şah İsmail Dede, du village de Şerefiye, région de Zara, parlant à Sanem, femme du même village : «Madem ki hastasın, çabuk öl ki biri daha yerine gelsin». Sanem, épileptique, voyait des djinns et des esprits qui revêtaient l'apparence de serpents, de chiens et encore d'autres formes monstrueuses.

Avant d'aborder la question des autres points de ressemblance entre les trois communautés, je voudrais attirer l'attention sur le caractère solaire de leurs croyances. Ivanow avait déjà reconnu chez les Ahl-è Hakk une religion solaire qui englobait des éléments du Mazdéisme populaire et du Mithraïsme[1]. Nous en avons vu un exemple en parlant de la vénération du coq et de l'identification de l'Archange Gabriel avec le Coq Céleste. Chez les Yezidis ce caractère solaire est encore plus marqué, car ils ont été moins influencés par l'Islam. Nous savons que les Yezidis prient au lever et au coucher du soleil en se tournant face à l'astre[2]. Or des traces de ceci se retrouvent également chez les Alevis : j'ai entendu dire un homme de la région de Sivas, parlant de son père «Toute sa vie, il sortait à l'aube et priait Ali au lever du soleil». Il racontait qu'en voyant le soleil se lever, son père disait: «Voici Ali qui se lève»[3].

Mais il y a encore d'autres points de ressemblance et en particulier la coutume commune aux trois communautés de la fraternité religieuse. En effet, tout jeune homme parvenu à la puberté doit avoir un frère de l'au-delà : *ahiret kardeşi,* appelé aussi *ikrar kardeşi,* «frère d'initiation» ou *musahip,* «compagnon»[4].

Cette fraternité doit avoir lieu avant l'initiation et avant le mariage. Le frère de l'au-delà sera présent à tous les moments importants de la vie : mariage, mort. Il devra assister son frère et aider sa famille chaque fois qu'il sera dans le besoin, notamment il prendra soin de la famille de son frère pendant le service militaire, il devra l'aider le cas échéant, à s'acquitter de ses dettes, il devra subvenir également aux frais de sa famille si son frère tombe malade, s'il est emprisonné ou s'il meurt prématurément. Le rôle du frère de l'au-delà est donc avant tout un rôle social, destiné à protéger sa famille en cas de besoin.

Nous mentionnerons pour finir les fêtes communes aux trois communautés, notamment la fête de Hızır Nebi qui a lieu au mois de février. Elle est précédée de trois jours de jeûne et s'accompagne de sacrifices de moutons et de chèvres et de la cuisson d'un pain rituel. Chez les Ahl-è Hakk, cette fête est appelée la «Fête de l'Essence Divine» (*Zat-i mutlak*). Chez les Yezidis, c'est la fête de Hıdır İlyas qui a lieu le 18 février. Chez les Alevis, le

---

[1]Cf. Ivanow, *op. cit.,* pp. 33-41.

[2]Cf. R. Lescot, *op. cit.,* pp. 69-70 ; Djelal Noury, *op. cit.,* p. 36.

[3]Entendu de la bouche d'un habitant de Arık, village de la région d'Imranlı.

[4]Pour les Yezidis, voir R. Lescot, *op. cit.,* pp. 83-84 ; Djelal Noury, *op. cit.,* p. 44 ; Klaus E. Müller, *op. cit.,* pp. 196-197 ; Pour les Ahl-è Hakk, voir M. Mokri, *L'Esotérisme Kurde,* p. 164 ; B. Nikitine, *Les Kurdes,* Paris 1956, p. 109 ; Ivanow, *op. cit.,* pp. 40-41 ; pour les Alevi-Bektachis : John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes,* Londres 1937, p. 182 n. 3 ; J.-P. Roux, *Les Traditions des Nomades de la Turquie Méridionale,* Paris 1970, pp. 324-325 ; Peter J. Bumke, *Kizilbaş-Kurden in Dersim,* p. 354. Voir aussi "Le Problème Kızılbaş," pp. 62-63.

jeûne a lieu les mardi, mercredi, jeudi ; la fête proprement dite commence dans la nuit du jeudi au vendredi ; mais la date est toujours vers la mi-février[1].

Nous avons voulu montrer qu'à la base des croyances Kızılbaş-alevis, il y avait la persistance d'éléments indigènes qui se sont transmis aux nouveaux venus. Ce type de religion se rencontre sur une aire assez vaste : chez les Tahtacı de la région égéenne, en Cappadoce, en Cilicie, sur les deux côtés de la frontière iranienne, en Azerbaïdjan iranien et au Kurdistan iranien. Ce domaine doit sans doute être étendu à des régions où nous n'avons pas pu nous rendre, notamment en Transcaucasie[2] et dans la Syrie du nord-est[3]. Ces croyances sont professés par des Turcs (Tahtacı, Alevi, Ahl-è Hakk du groupe *cehelten* ou *Kırklar* et *ateşbagi*) et par des Kurdes (Ahl-è Hakk, Yezidi, Alevi). En étudiant la religion des Karakoyunlu, Minorsky avait supposé que la doctrine des Ahl-è Hakk avait pu être leur religion d'État. Il existe encore en Iran, dans la région de Maku-Hoy-Rezaye, un district appelé Karakoyunlu où les habitants professent une religion Ahle-è Hakk, très proche de celle des Alevis de Turquie. Minorsky a été le premier à établir un rapport entre les croyances des Ahl-è Hakk et des Karakoyunlu[4]. Ces mêmes idées religieuses se retrouvent dans le *divan* de Shah Isma'il. Ceci permet de supposer que les tribus turkmènes que les premiers Safavides avaient ralliées à leur cause en mêlant leurs doctrines soufiques aux croyances à la réincarnation et à la manifestation de Dieu sous forme humaine — notamment sous celle de Shah Isma'il lui-même — professaient une religion analogue à celle des Karakoyunlu.

Si le fond de la croyance des Kızılbaş, est formé d'éléments inhérents aux régions où ils sont venus s'établir, d'autres éléments sont venus s'y amalgamer. Tout d'abord, des éléments apportés par les Turcs d'Asie Centrale : vestiges chamaniques, mais aussi des éléments empruntés aux différentes religions professées par les Turcs avant leur conversion à l'Islam. Parmi celles-ci, il y avait le Manichéisme, le Bouddhisme et peut-être aussi le Nestorianisme, bien que les éléments inhérents à cette religion soient plus difficiles à déceler, car les influences chrétiennes ont pu s'ajouter par la suite à cet édifice religieux dont la principale caractéristique est le syncrétisme.

---

[1]Cf. notre article "Notes sur les coutumes des Alevis : à propos de quelques fêtes d'Anatolie centrale", dans *Quand le crible était dans la paille ... Hommage à Pertev Naili Boratav*, Paris 1978, pp. 273-80. Pour les Yezidis, voir R. Lescot, *op. cit.*, p. 71 ; voir aussi T. F. Aristova, *Kurdy Zakavkaz'ja*, Moscou 1966, pp. 174-177.

[2]Pour cette région, des renseignements importants se trouvent dans l'ouvrage de T. F. Aristova, *Kurdy Zakavkaz'ja*.

[3]Pour les Yezidis avec lesquels nous n'avons pas pu avoir de contact direct, nous nous sommes servis des ouvrages cités notes 18 et 24.

[4]Cf. V. Minorsky, "Jihan-shah Qara-qoyunlu and his Poetry", in *BSOAS*, 1954, XVI. 2, 273-276 ; Ibid, "The Poetry of Shah Isma'il I", in *BSOAS*, X 1939-1942, pp. 1007a-1008a.

Fuat Köprülü a été le premier à signaler les substrats chamaniques dans le Bektachisme et chez les Alevis[1] : le culte des oiseaux, les avatars des saints bektaşis sous forme d'oiseaux, le culte des arbres et des pierres, la vénération des sources, la coutume de se raser la barbe et de porter de longues moustaches pendantes. On a maintes fois souligné les points de ressemblance entre la cérémonie du *Ayn-i cem* et les cérémonies du chamanisme : chants et danses rituels, usage d'alcool et de stupéfiants, sacrifices d'animaux, présence des femmes non voilées aux cérémonies. À cela il faut ajouter que, tel l'ancien chaman, le *dede* des Alevis est le détenteur de la tradition orale populaire et de la très riche poésie populaire qui se transmet par voie orale.

On pourrait ajouter à cette liste d'autres éléments relevés parmi les coutumes des Alevis. Par exemple, la coutume de veiller continuellement, pendant trois jours et trois nuits, avec défense de s'endormir, au chevet de la nouvelle accouchée et de l'enfant nouveau-né. Ceci remonte à une ancienne tradition turque dont le sens s'est perdu : les anciens Turcs croyaient à l'existence d'une démone anthropophage appelée *Al*, qui s'attaquait aux nouveaux nés et au accouchées, en leur donnant la fièvre purpurine. Notons en passant que cette démone, d'origine centre-asiatique, est également connue dans le folklore persan, en Transcaucasie, en Afghanistan, ainsi que chez les Tartares de la Volga[2].

Une autre coutume remontant aux anciens Turcs, est relative à l'enterrement. À l'époque préislamique, quel que fût le moment où le décès avait lieu, on gardait le cadavre après l'avoir recouvert de sel pour empêcher la putréfaction, et l'enterrement se faisait au printemps, avec le renouveau de la nature[3]. Il serait intéressant de savoir si dans le cycle de l'éternel retour, le retour de la végétation n'était pas également celui des âmes revenant dans une enveloppe terrestre ? Cette coutume persiste chez les Alevis, bien que le sens en soit perdu. Le mort est enterré selon la coutume du pays, mais au printemps qui suit le décès, a lieu une cérémonie funéraire appelée *Mezar zamanı*, «le temps des funérailles» et qui est la répétition de la cérémonie funéraire officiellement obligatoire. Le monument commémoratif est élevé lors de cette deuxième cérémonie ; il s'agit d'une réminiscence des anciennes traditions.

---

[1] Cf. Fuad Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul, nouvelle série I, Istanbul 1929 ; Ibid., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966 (2ème édition).

[2] Au sujet de cette démone, voir Emile Benveniste, "Le Dieu Ohrmazd et le Démon Albasti," in *Journal Asiatique*, CCVLVIII, 1960, fasc. 1, pp. 65-74.

[3] Cf. Louis Bazin, *Les Calendriers Turcs anciens et médiévaux*, Paris 1974, pp. 174, 183, 244-245 ; J.-P. Roux, *La Mort chez les Peuples Altaïques anciens et médiévaux*, Paris 1963, p. 157.

Une autre coutume qui remonterait aux anciens Turcs, semble être la fête des Alevis appelée Hızır Bayramı. C'est la fête principale de ces communautés. Elle a lieu vers la mi-février, six semaines avant le Nauruz iranien, «lorsque la neige commence à fondre». Ceci correspond aux calendes de février et permet de rapprocher cette fête de l'ancien Nouvel An turc, d'après le calendrier des Douze Animaux. Cette fête a été décrite par Marco Polo : «Vrai est que les Tartares font la fête solennelle qu'ils nomment 'blanche', lors du commencement de l'année, aux calendes de février». Et en effet, pendant la fête de Hızır, la couleur blanche est de rigueur ; après trois jours de jeûne, les gens se purifient, revêtent des vêtements blancs de préférence. Dans la nuit du jeudi au vendredi, ils étendent une nappe blanche et versent dessus de la farine : si le lendemain matin on voit sur cette farine une trace rappelant un fer à cheval, c'est le signe que Hızır est venu dans la maison. On fait aussitôt avec cette farine un pain rituel et on le distribue. La distribution de ce pain, qui s'appelle *köme,* s'accompagne de sacrifices de moutons et de chèvres dont la viande est également distribuée[1].

Nous venons de parler de la métamorphose des saints bektachis en oiseaux. Chaque saint avait son oiseau attitré : la colombe pour Hacı Bektaş, le faucon pour Hacı Doğrul[2], la grue cendrée pour Ahmed Yesevi[3]. Et ceci nous amène à parler de l'importance de la grue cendrée, *turna,* chez les Alevi-Bektachi. Cet oiseau fait l'objet d'une vénération toute particulière. Non seulement elle apparaît souvent dans leur riche littérature populaire, mais elle a donné son nom à une danse rituelle : *turnalar sema'i,* «la danse des grues». Le *sema'* des Alevis a pour origine la danse des grues, comme c'était aussi le cas en Chine[4].

La grue cendrée est le symbole de la divinité dans ses manifestations terrestres. Elle est notamment le symbole de Ali, la manifestation de Dieu sous forme humaine :

Ne t'en va pas, *turna,* ne t'en va pas : d'où viens-tu donc ?
O *turna,* tu ressembles au Roi de Beauté
À chaque regard tu me rends fou :
Tu ressembles à Ali, O *turna*[5].

---

[1]Voir notre article cité note 31.
[2]Cf. *Vilâyetnâme,* pp. 18-19 : Bektaş, métamorphosé en colombe, arrive à Sulucakaraöyük (actuellement Hacı Bektaş), Hacı Doğrul vole à sa rencontre sous la forme d'un faucon.
[3]Cf. *Vilâyetnâme,* pp. 14-15. Au sujet de la métamorphose en oiseau, voir Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar,* p. 26.
[4]Voir ci-dessous note 44.
[5] Gitme turnam gitme, nerden gelirsin,
Sen şahi hubana benzersin turnam
Her bakışta beni mecnun edersin
Hem Ali Imrana benzersin turnam.
Ce *nefes* est de Aşık Dâimi, de qui nous le tenons.

La grue cendrée a souvent été confondue avec le phénix, oiseau solaire par excellence. Or, Ali est symbolisé par le lion, animal solaire, et par la grue, oiseau solaire. Ceci confirme l'hypothèse précédemment émise, que Ali serait une ancienne divinité solaire[1].

Le symbolisme de la grue cendrée est bien connu chez certains peuples d'Extrême-Orient : Chine, Corée, Japon. En Chine, la grue cendrée est l'oiseau par excellence des immortels. C'est le symbole de la longévité et de la Vie Éternelle. Parmi les danses sacrées de la Chine, il y a la danse de la Grue qui est exécutée à l'occasion des funérailles[2]. Or, les Turcs ont été en rapport avec la Chine depuis des temps immémorables. Chez les Turcs Uyghurs, le bouddhisme était très répandu. On sait que parmi les Turcs immigrés en Anatolie au XIIIe siècle, ou même avant, il y avait des Uyghurs bouddhistes. Ainsi, par exemple, la famille des Eretna ou Ertena, qui a joué un grand rôle à l'époque seldjoucide, était uyghure et bouddhiste. La présence d'Uyghurs en Anatolie à l'époque seldjoucide est largement attestée[3]. Beaucoup de ces Uyghurs n'étaient pas encore musulmans à leur arrivée, comme l'atteste l'usage du terme *tat* qui, selon Mahmud de Kachgar[4], désigne un Uyghur non musulman.

«Que tu sois *tat*, ou *rum*, ou *türk*, apprends donc la langue de ceux qui n'ont pas de langue (c'est-à-dire celle des initiés)».dit Mevlàna Djelâleddin Rûmi[5] en s'adressant à un auditoire non musulman ; il n'est donc pas étonnant de trouver des substrats bouddhiques en Anatolie.

Notons aussi que les grues cendrées sont des oiseaux migrateurs, symboles du Temps Cyclique et de l'Éternel Retour, par conséquent, de la réincarnation. La vie des migrateurs est parallèle à celle des nomades qui a été celles des Turkmènes.

---

[1] Voir ci-dessus.

[2] Cf. M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne,* Paris 1926, 2 vol., I, pp. 222, 314 ; II, p. 504, 525, 526. Max Kaltenmark, *Le Lie-Sien tchouan,* Pékin 1953, p. 23 n. 1. Ces références nous ont été communiquées par notre collègue et ami M. Yves Hervouet à qui nous exprimons toute notre reconnaissance.

[3] Cf. Faruk Sümer, "Anadolu'da Mogollar" *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* I, Ankara 1970, pp. 144-145 ; Id., *Oğuzlar,* Ankara 1967, pp. 21-22.

[4] Cf. *Divanü Lûgat-it Türk,* trad. Besim Atalay, Ankara 1939, I, p. 36 ligne 12, p. 454 l. 3, 12 ; II, p. 3 l. 18, p. 280, l. 12-19.

[5] Eğer Tat sın eğer Rum sın eğer Türk
zebān-i bīzebānrā biyamuz.
Les vers turcs de Mevlâna ont été édités par Mecdut Mansuroğlu, "Mevlāna Celâleddin Rumî'de Türkçe beyit ve ibareler", in *TDAY, Belleten,* Ankara 1954 ; nous nous sommes servis de l'anthologie de İbrahim Tatarlı, *Eski Türk Edebiyatı, Metinler,* Sofya 1973 (Nauka i Izkustvo) p. 35.

Les Turcs ont connu le Bouddhisme à une époque très reculée, au moment où ils vivaient encore dans la région de l'Orkhon, au voisinage des Chinois. Les sources chinoises nous apprennent que le sage Tonyuquq, ministre de plusieurs Kaghan et en particulier de Bilge Kaghan, mort en 734, s'était opposé à la construction de temples bouddhistes et de monastères tâoistes, en alléguant que «le Bouddha et Lao tzŭ enseignaient aux hommes la douceur et l'humilité : ce n'était pas là des connaissances qui conviennent à un peuple guerrier»[1]. À la même époque, les Turcs se convertissaient au Manichéisme qui devint, à partir de 736, religion d'État chez les Uyghurs, par suite de la conversion de leur souverain. Or, le Manichéisme, qui est une religion gnostique, avait pour particularité de s'adapter et même de s'amalgamer aux cultes locaux, ainsi chez les Uyghurs, le Manichéisme se rapprochera et se confondra avec les principes chamaniques et bouddhiques. À partir du Xe siècle, lorsque le Manichéisme va reculer devant la progression du Bouddhisme, on verra apparaître dans la littérature uyghure des textes bouddhiques contenant des éléments manichéens[2]. De même plus tard, transplanté en milieu chrétien, le Manichéisme s'assimilera aux traditions locales.

Or, une des principales caractéristiques du Bektachisme, c'est sa facilité à assimiler les cultes locaux. Et je me propose d'attirer l'attention sur le dogme principal des Bektachis-Alevis, sur les trois interdits qui constituent la base de leurs préceptes moraux : l'interdit de la main, de la langue et du sexe, et qui étaient formulés ainsi : *Elin tek, dilin pek, belin berk tut,* «garde ta main éloignée du mal, ta langue immobile, ton sexe bien contrôlé». Le postulant qui désirait entrer dans l'Ordre des Bektachis devait passer par les quatre étapes spirituelles appelées les Quatre Portes : *Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat.* L'initiation se plaçait au niveau de la deuxième Porte : *Tarikat.* Celui qui passait par l'épreuve de l'initiation devait s'engager à ne pas commettre de péché à cause «de la main, de la langue et du sexe» : *Elinden dilinden belinden ötürü bir hataya düşmemek.* C'est la base des principes moraux du Bektachisme et en particulier du Bektachisme populaire, autrement dit des Alevis. Pendant la cérémonie d'initiation, on chuchotait à l'oreille du postulant : *Eline, diline, beline sağ ol :* «sois maître de ta main, de ta langue, de ton sexe»[3].

---

[1]Alessio Bombaci, *Histoire de la Littérature Turque,* trad franç., Paris 1968, pp. 15-16.

[2]Cf. W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale,* Paris 1945, (adapt. franç. par Mme Donskis), pp. 38-40, 42-46, Id., trad. turque de K.Y. Kopraman et A. İ. Aka, *Orta Asya Türk Tarihi hakkında dersler,* Ankara 1975, pp. 19-20, 63-65, 69-75, 94 sq., 123-124.

[3]Cf. İhsan Mesut Erişen et Kemen Samancıgil, *Haci Bektaş Veli - Bektaşilik ve Alevilik Tarihi,* İstanbul 1966, p. 57 ; Hasan Gülsan, *Pir Hacı Bektaş Veli ve Alevi - Bektaşiliğin esasları,* İstanbul 1975, p. 37.

Or, ces trois principes rappellent de façon flagrante les Trois Sceaux qui constituaient une des règles fondamentales du Manichéisme : le sceau de la bouche, de la main et du sein. Ces Trois Sceaux ont été signalés et critiqués par Saint Augustin, dans son *De Moribus Manichaeorum : de signaculo oris, manuum et sinus*[1].

Dans les textes manichéens uyghurs, ces trois principes sont appelés *üç tamga.* Ils sont plusieurs fois mentionnés dans le *Chuastanift* qui est une confession pour l'Auditoire (c'est-à-dire le commun des fidèles, opposé aux Élus qui sont les Initiés) : les Auditeurs demandent pardon à Dieu pour n'avoir pas obéi aux Trois Principes (*üç tamga*) : celui de la bouche, *agzïn,* du sein, *könlün,* de la main *älgin*[2]. Ces trois principes (*üç tamga*) : *agzïn, könlün, älgin,* représentent les trois sceaux de Saint Augustin. Ils sont identiques aux trois principes des Bektachis-Alevis : *eline, diline, beline sağ olmak.*

Le Manichéisme a été particulier aux Turcs Uyghurs. La conversion des Turcs au Manichéisme a commencé dans la région de l'Orkhon. Elle est attestée par des inscriptions : «Le peuple qui se nourrissait jusque là de viande, se nourrira dorénavant de riz ; le pays où l'on commettait des meurtres deviendra un pays où l'on prêchera le bien»[3]. Cependant, l'intransigeance de la religion manichéenne causera l'abandon de celle-ci en faveur de religions plus tolérantes. Ainsi, Mahmud de Kachgar ne fait allusion ni à Mani, ni à sa doctrine, mais on trouve cependant dans le *Divan-i Lugat-it Türk*, des termes manichéens, tel celui de *paçak*[4] qui apparaît souvent dans les textes turcs manichéens, et en particulier dans le *Chuastanift,* et qui désigne le jeûne des Manichéens[5]. Mahmud de Kachgar le définit comme étant le jeûne des Chrétiens. Ceci est un exemple éloquent de la survivance des termes manichéens après la disparition de cette religion dans le monde turc, et de leur réintégration dans le contexte d'autres religions.

Vers 1450, les tribus turkmènes de l'est de l'Anatolie et de l'Azerbaidjan iranien vont subir l'influence des chefs safavides que des dissensions familiales auront chassés du sanctuaire d'Ardebil : Djünayd, puis son fils Haydar. Bien

---

[1]Cf. J-P, Migne, *Patrologiae Latinae,* XXXII, Paris 1961, col. 1309-1384, ch. XI-XVIII ; Alfred Adam, *Texte zum Manichäismus,* Berlin 1969, pp. 61-62 (Augustin über die drei Signacula) ; Peter J. Bumke, *op. cit.*, p. 539. Je remercie M. Peter Bumke d'avoir attiré mon attention sur le rapprochement entre les trois interdits du Bektachisme et le Traité de St Augustin contre les Manichéens.

[2]Cf. J-P. Asmussen, *XUASTVANIFT - Studies in Manichaeism,* Copenhagen 1965 p. 16, 175, 179, 199, 230, 236. S.E. Malov. *Pamjatniki drevne-tjurkskoj pis'mennosti* (Izd. Akad, Nauk SSSR), Moscou-Léningrad 1951 (Chaustanift, pp. 108-130), pp. 118, 112 (1. 87-88). H. Ch. Puech, *Le Manichéisme,* Paris 1949, pp. 89-90, 190 (note 385).

[3]Cf. W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale,* p. 40.

[4]Cf. *Divanü Lûgat-it Türk,* I, p. 411, ligne 23 : *Baçag.*

[5]Cf. W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi hakkında dersleri,* p. 123 ; Malov, *op. cit.*, p. 119, ligne 130 ; *Drevne-tjurkskij Slovar'* (Izd. Akad. Nauk SSSR), Leningrad 1969, p. 76 s.v. *Bačag.*

qu'appartenant à une famille d'origine sunnite, Shaykh Djünayd adhéra au chiisme extrêmiste dont les principaux éléments — la réincarnation, la manifestation de Dieu sous forme humaine — faisaient partie intégrante du fond religieux de ces tribus. Il ne fait aucun doute que ces croyances servaient les ambitions personnelles des chefs safavides. Ils se mirent à prêcher un chiisme en apparence duodécimain, mais dont les croyances étaient celles du chiisme extrêmiste et dont le fond s'adaptait parfaitement à la religion ancestrale de leurs nouveaux adeptes. Ainsi le jeune Shah Isma'il, porté au pouvoir à l'âge de 14 ans, par ces tribus auxquelles il appartenait par la lignée féminine, devint-il la réincanation de Ali qui est la manifestation de Dieu sous forme humaine. Ceci explique l'attachement fanatique que lui vouèrent ses partisans appelés désormais *kızılbaş*, «têtes rouges», à cause de leur couvre-chef distinctif.

Avec la propagande safavide, la religion Kızılbaş va prendre sa forme définitive. Ella va se recouvrir d'un vernis islamique chiite. Avec le Soufisme, qui constituait la tradition safavide, et le Chiisme, qui a, avec celui-ci, en commun sa dimension ésotérique, la gnose islamique va s'affermir parmi ces groupements[1].

La gnose, dans toutes les religions et dans tous les temps, c'est la connaissance due à une révélation qui arrache l'âme de l'élu au sommeil de l'ignorance. Son but est la recherche de cet état second par des moyens techniques provoquant l'extase. Cette connaissance repose sur l'interprétation ésotérique des Écritures, en l'occurence, du Coran. À cela s'ajoute l'initiation qui fait du profane un élu, les cérémonies qui ont lieu la nuit, une littérature de caractère hermétique, un langage secret qui permet aux adeptes de se reconnaître entre eux. Tous ces éléments qui forment le fond de la pratique des groupes hétérodoxes d'Anatolie et qui entreront dans la composition du Bektachisme lorsque celui-ci deviendra un ordre organisé, vont se cristalliser grâce à la propagande des Safavides. Grâce aux Safavides, ces sectaires vont prendre place dans l'Islam hétérodoxe et c'est leur vernis islamique qui les différenciera des groupements religieux dont nous avons parlé au début : Ahl-è Hakk et Yezidis, C'est aux Safavides que sont dûs la vénération des douze imams — ce qui, à première, vue, induit le chercheur en erreur, puisqu'il ne s'agit pas d'un chiisme proprement duodécimain, comme c'est le cas en Iran—, le culte des martyrs de Kerbelâ, le *teberrâ* ou malédiction des ennemis de Ali, et le *tavellâ* ou adoration des amis de la famille du Prophète. Le *teberrâ* et le *tavellâ* constituaient la base essentielle de la propagande safavide. Ces deux éléments prennent une valeur particulière dans une société qui croit à la

[1]Sur les relations étroites entre Chiisme et Soufisme, issus tous deux de la gnose islamique, voir Seyyed Hossein Nasr, "Le Shi'isme et le Soufisme : leurs relations principielles et historiques", dans *Le Shî'isme Imâmite* (Colloque de Strasbourg : 6-9 mai 1968), Paris 1970, pp. 215-233 ; p. 230, l'auteur mentionne les liens étroits du Soufisme et du Chiisme dans l'ordre des Bektachis.

métemsomatose[1]. C'est au Soufisme que sont dûs les éléments néoplatoniciens qui entrent dans la compositions des croyances alevi-bektachi, ainsi que la mystique des nombres qui a acquis droit de cité à travers le Hurufisme. Ces éléments qui forment la base du Soufisme devront être étudiés dans le cadre de celui-ci.

On a beaucoup parlé des influences judéo-chrétiennes ; elles ont été étudiées par des savants éminents tels que Birge, Hasluck, Müller, Vryonnis[2]. Certains de ces éléments pourraient remonter au Christianisme nestorien[3]. Il est certain que des croyances indigènes sont venues enrichir la mosaïque du syncrétisme bektachi, grâce à son pouvoir de s'adapter à l'ambiance locale. Les éléments chrétiens sont surtout nombreux chez les Bektachis établis en territoire chrétien : dans les Balkans, en Macédoine, en Bosnie, en Albanie. Comme cette étude n'entre pas dans le cadre de notre article, nous renvoyons le lecteur aux auteurs cités.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler que ces groupements hétérodoxes et non-conformistes se rencontrent dans des régions précises de l'Anatolie ; en Cilicie, sur la côte égéenne, mais surtout en Cappadoce, dans le triangle qui s'étend entre les villes de Sivas-Erzindjan-Divriği. Or, cette région correspond à la zone d'expansion de l'ancienne hérésie paulicienne qui a pris naissance dans le district d'Erzindjan et dont le centre a longtemps été l'ancienne Téphriké, actuellement Divriği.

Nous sommes obligés de constater que nous sommes en présence d'une zone d'hérésie qui s'est superposée à une zone d'hérésie plus ancienne. Ces régions ont été, depuis l'époque byzantine, des foyers d'anti-conformisme et de rebellion. Qu'il s'agisse de la secte gnostique des Pauliciens ou de gnose islamique représentée par les Alevis, nous trouvons la persistance d'un caractère de marginalité, d'hérésie, d'un ferment d'insoumission à tous les pouvoirs temporels. Dans les deux cas, la gnose recrute ses adeptes dans un milieu rural, parmi des populations sensibilisées aux inégalités politiques et sociales.

---

[1]Ainsi par exemple, chaque tyran deviendra l'incarnation de Yezid et chaque martyr celle de l'Imam Hüseyn ou de Pir Sultan Abdal, poète et héros kızılbaş, pendu au XVIe siècle.

[2]John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes,* Londres 1937 ; F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans,* Oxford 1929, 2 vol.; Speros Vryonnis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century,* Berkeley—Los Angeles-London 1971 (University of California Press) ; Klaus E. Müller, *op. cit.*

[3]C'est notamment l'opinion de Birge, *op. cit.*, p. 216.

Nous ne pouvons en aucun cas parler d'une quelconque influence paulicienne sur ces sectaires, bien que cela ait été suggéré par Ivanow[1]. De la religion paulicienne, nous ne savons que peu de chose, si ce n'est que c'était une religion gnostique, que ses adeptes formaient une communauté d'insurgés, hostile au pouvoir temporel et religieux, menaçant la stabilité de l'empire byzantin depuis le VIII[e] siècle jusqu'au XIII[e] siècle. On les accusait d'être adorateurs du Soleil et du Diable, de pratiquer des coutumes iraniennes anciennes, telle celle d'exposer leurs morts sur le toit des maisons, détail qui n'est pas sans rappeler les coutumes et croyances des Yezidis. Mais nous n'avons aucune preuve suffisante permettant d'établir des rapports.

Cependant, nous ne pouvons pas nier la persistance à travers les âges et dans certaines zones géographiques, d'un même phénomène social qui se traduit par la marginalité et le refus de l'ordre établi. Il est certes intéressant d'étudier les substrats traditionnels et religieux d'un peuple à travers son périple historique, d'essayer de retrouver des réminiscences d'anciennes coutumes d'Asie Centrale, transplantées en Anatolie et qui persistent sans aucun doute. Mais il ne faut pas pour autant sous-estimer la continuité des faits inhérents au milieu dans lequel ce peuple s'est trouvé intégré. Ainsi nous nous trouvons devant un phénomène sociologique qui tend à prouver que même si le fond de la population a changé au cours des siècles, nous sommes néanmoins en présence de la persistance d'une même mentalité, due à des conditions de vie identiques.

---

[1]Voir Ivanow, *op. cit.*, pp. 48-57.

V. L'ISLAM HÉTÉRODOXE EN ANATOLIE

NON-CONFORMISME — SYNCRÉTISME — GNOSE

Le problème traité dans cet article est à la fois complexe et plein d'inattendu. En effet, la Turquie est un pays de tradition sunnite. Les Turcs sont les héritiers des Ottomans qui ont toujours fait figure de champions de l'orthodoxie musulmane, c'est-à-dire du Sunnisme. L'empire ottoman a été la dernière et une des plus brillantes des phases de l'expansion de l'Islam et le Sultan ottoman, héritier de l'ancien Calife, était virtuellement le protecteur de tous les Musulmans, l'ombre de Dieu sur la terre[1]. Et pourtant, il y a un côté qui échappe non seulement au touriste et au voyageur étranger, mais également au Turc citadin, soit qu'il ne voit pas, soit qu'il ne veuille pas voir : c'est qu'une grande partie de la population anatolienne pratique un Islam hétérodoxe, voire même des croyances qui n'ont que peu de rapports avec l'Islam. Ce phénomène n'est pas particulier à l'Anatolie ; il se rencontre également en Iran, plus particulièrement en Azerbaïdjan iranien, dans les régions qui ont jadis appartenu aux Turcomans du Mouton Noir (*Kara Koyunlu*)[2]. Il est d'origine ancienne et remonte sans doute à l'époque où les Turcs étaient encore non islamisés ou superficiellement islamisés. Mais il persiste jusqu'à nos jours et continue à être vivace. Il se rencontre dans les couches sociales populaires, surtout chez les anciens nomades ou semi-nomades, encore proches de la nature et du rythme des saisons, pour qui le Temps n'a jamais pris la dimension linéaire imposée par le judéo-christianisme, mais qui reste toujours le Temps cyclique, le Temps de l'Éternel Retour. Ces couches sociales ne sont pas arrivées à assimiler complètement l'Islam, ni à se détacher de leurs croyances ancestrales.

---

[1]Bien qu'en 1517 le sultan Selim Ier ait reçu des mains du Cherif de La Mecque les clefs des villes saintes et que le Hédjaz, la Syrie et l'Égypte aient reconnu la souveraineté ottomane, Selim Ier ne prétendit pas au titre de Calife qui, selon la tradition sunnite, devait revenir à quelqu'un appartenant à la tribu du Prophète. Cependant, Süleyman le Magnifique, pour marquer sa prééminence sur les autres souverains musulmans et son rôle de protecteur de l'Islam, devait utiliser, dans sa titulature, l'appellation de «Calife des Musulmans». Plus tard, et pour des raisons politiques, parce que les puissances occidentales assumaient un rôle de protecteur des Chrétiens de l'Empire Ottoman — la France pour les catholiques, la Russie pour les orthodoxes —, le sultan devait faire valoir son titre de Calife, protecteur des musulmans, surtout sous le règne d'Abdülhamid II. Cf. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire,* New-York-Washington, 1973, p. 34, 57-58; Robert Mantran, *Histoire de la Turquie,* Paris, 1968, p. 50, 96, 102.

[2]Voir notre "Le Problème Kızılbaş", *Turcica* VI, 1975, p. 55-57.

Pour devenir musulman, il suffisait de prononcer la *Şehadet*, ou profession de foi. Mais il est certain qu'après avoir prononcé la formule rituelle, on ne devenait pas musulman d'un seul coup. Il fallait pour cela une certaine culture islamique. Prenons comme exemple ce jeune Grec, tout fier d'avoir appris à déchiffrer l'ottoman, à qui on fait lire subrepticement l'acte de foi et que l'on déclare musulman[1]. Même s'il accepte cette situation de fait, il y a peu de chances qu'il devienne, en un tour de main, un musulman conscient. Ce phénomène n'est pas particulier à la Turquie, il pourrait se comparer à la situation religieuse au Mexique ou au Brésil où les populations indiennes, sous un vernis catholique, continuèrent, et continuent toujours, à vénérer leurs anciennes divinités et à pratiquer des rites analogues au Vaudou. Même en France, il existe encore dans certaines campagnes des pratiques superstitieuses qui se mêlent à la religion catholique pourtant bien ancrée, tel, par exemple, le culte des pierres en Bretagne.

Il n'y a pas d'appellation spécifique pour désigner les sectaires de cet Islam hétérodoxe. On les a appelés, au cours des temps, *Kızılbaş*, «têtes rouges», qui est un terme historique[2]; on les a désignés sous différentes appellations péjoratives, tels *rafizi*, «hérétiques», *mülhid*, même sens, etc... En Iran, on leur donne des dénominations différentes selon les régions : *görän*, «celui qui voit», «élu», ou *sır-talibi*, «celui qui cherche le secret», parfois aussi *Kızılbaş* ou *Garapapah*[3]. D'une façon plus générale, on les désigne sous le nom de *Alevi* en Turquie, ou de *Ali-İllahi* en Iran, car s'ils présentent des différences notables selon les régions, ils ont tous des points communs : la croyance à la réincarnation et la vénération de Ali qui représente la divinité incarnée : la manifestation de Dieu sous forme humaine.

Comme on le voit, leurs croyances sont très différentes de celles du Chiisme duodécimain d'Iran auquel on les rattache à tort. Ils ont, en effet, le culte d'Ali qu'ils divinisent, et celui des Douze Imams qui représentent, chacun, une réincarnation d'Ali, de même que les principaux prophètes, Muḥammed excepté, mais leurs hérésies sont aussi monstrueuses pour un Chiite imamite que pour un Sunnite.

Le terme *Alevi* a remplacé, à une date relativement récente, celui de *Kızılbaş*, appliqué aux partisans des premiers Safavides, et qui avait pris le sens péjoratif de «rebelle hérétique», et aussi de «Kurde». Actuellement, le terme *Alevi* tend à prendre le même sens, bien que la majorité des Alevi soient des Turcs. Le sentiment de nationalité n'a apparu que tardivement chez les

---

[1]Cette anecdote — qui finit tragiquement — est citée dans Lady Mary Montagu, *L'Islam au péril des femmes - une Anglaise en Turquie au XVIIIe siècle*, introduction, traduction et notes d'Anne Marie Moulin et Pierre Chuvin, Paris, 1981, p. 42.

[2]Voir ci-dessous pages suivantes.

[3]Voir I. Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş", p. 49-51, 56.

Turcs. Au XIXe siècle, les Jeunes Ottomans ont commencé à se désigner comme «Ottomans» ; le terme «Turc» n'a commencé à être utilisé que plus tard, vers la fin du siècle, lorsque le pan-turquisme a été mis à la mode. Lorsque les Turcs se sont convertis à l'Islam, ils sont entrés dans la *Umma* du Prophète : ils sont devenus musulmans. Le terme «türk» a pris alors un sens péjoratif : celui d'un rustre. Ainsi, par exemple, ʻAşık Paşa (1271-1332), dans son *Garibname,* écrira:

> *Türk diline kimsene bakmaz idi*
> *Türklere hergiz gönül akmaz idi...*[1]
> «Personne ne donnait d'importance à la langue turque,
> personne n'aimait les Turcs...»

Pourquoi cette discrimination ? Parce qu'il y avait une opposition entre le Turc converti à l'Islam, devenu «musulman», qui était citadin et de culture iranienne, comme l'était la dynastie seldjoucide, et le Turc nomade ou semi-nomade, encore mal islamisé ou pas encore islamisé, et que nous avons l'habitude de désigner sous le terme de «Türkmen». Le premier est «musulman», le deuxième est «Türk». Ainsi, Mevlâna Celâleddin Rumî, en s'adressant à un auditoire non musulman, dans un but de prosélytisme, dira :

> «Que tu sois *tat,* ou *rum,* ou *türk,* apprends donc la langue de ceux qui n'ont pas de langue (c'est-à-dire celle des initiés)»[2].

De même que le terme *tat,* selon le témoignage de Mahmud de Kaşgar[3], désignait un Uyghur non musulman, *türk* était appliqué à un non converti. Il est évident que ce terme n'est pas employé dans un sens ethnique, mais dans un sens social. Le même phénomène se rencontre aujourd'hui encore, dans une certaine mesure, avec le terme «kurde» qui est très souvent employé non pas dans un sens ethnique, mais aussi avec un sens de discrimination sociale. Il désigne l'Anatolien vivant d'une certaine manière, chez qui l'appartenance tribale est encore vivante et qui professe un Islam hétérodoxe.

---

[1]Cité d'après İbrahim Tatarlı, *Eski Türk Edebiyatı, Metinler,* Sofya 1973, p. 123.

[2]*Eger Tat sin eger Rum sin eger Türk*
zebān-i bizebānrā biyamuz.
Les vers de Mevlâna ont été édités par Mecdut Mansuroğlu, *Mevlâna Celâleddin Rumî'de Türkçe beyit ve ibareler,* Ankara, 1954; nous nous sommes servi de l'anthologie d'İbrahim Tatarlı, *Eski Türk Edebiyatı,* p. 35.

[3]Cf. *Divanu Lûgat-it-Türk,* trad. Besim Atalay, Ankara, 1939, I, p. 36, ligne 12; p. 454, 1. 3, 12; II, p. 3, 1. 18; p.280, 1. 12,19.

Mes recherches m'ont poussée à séjourner parmi des gens connus comme étant des Kurdes et parlant le Kurmancı[1]. Or, ils avaient des coutumes turques remontant à l'Asie Centrale : par exemple, les coutumes relatives à la mort, la croyance à la démone anthropophage *Al* qui s'attaque aux nouveau-nés et aux nouvelles accouchées, la célébration, au mois de février, de la fête de *Hızır* qui est en réalité l'ancien Nouvel An turc, d'après le calendrier des Douze Animaux, etc...[2] Interrogé, un de mes informateurs me répondit : «À l'origine, nous n'étions pas des Kurdes, mais on nous a persécutés, à cause de nos croyances, nous nous sommes réfugiés dans les montagnes, nous nous sommes mélangés aux Kurdes, on nous a appelé Kurdes».

L'informateur qui me tenait ces propos, appartenait à la tribu des Koçkırı, tribu kurde connue et qui a eu plusieurs révoltes à son actif. Lorsque je fis part de mes doutes au regretté Ömer Lûtfi Barkan, il me fit remarquer que le nom des Koçkırı, «Béliers gris», était linguistiquement turc et pouvait être comparé aux dénominations Akkoyunlu, «Moutons blancs», Karakoyunlu, «Moutons noirs», etc... Ce sont des appellation tribales turques, d'après les particularités des troupeaux.

Par conséquent, la dénomination de «kurde» que l'on donne à ces sectaires, ne prouve pas forcément qu'ils soient tous Kurdes d'origine, bien qu'il existe des Kurdes Alevi. La plupart des Kurdes sont de bons sunnites, de rite chaféite. L'appellation de «kurde» appliquée aux Alevis, n'a souvent qu'une valeur sociale : elle désigne un certain mode de vie. Elle désigne des communautés vivant repliées sur elle-mêmes, chez qui les coutumes tribales sont encore vivantes et qui ne pratiquent pas le Sunnisme officiel.

Nous nous trouvons confrontés à un fait profond et ancien qui, au point de vue religieux, est caractérisé par son syncrétisme, et au point de vue social par sa marginalité, son anti-conformisme, son refus de l'ordre établi. C'est ce qui lui a valu — et lui vaut toujours — l'hostilité du pouvoir officiel.

Tout au long de l'histoire des Turcs d'Anatolie, à côté de la religion officielle des centres urbains, on observe dans les campagnes, dans les montagnes, dans les «steppes» anatoliennes (*bozkır*), plus particulièrement parmi les communautés d'abord nomades, puis semi-sédentaires ou nouvellement sédentarisées, et gardant encore leurs coutumes nomades, une survivance de croyances que l'on qualifie d'hétérodoxes, mais qu'il serait plus juste de définir comme un Islamisme populaire et non-conformiste.

---

[1]Le Kurmancı est le dialecte parlé par les Kurdes de Turquie ; c'est le dialecte le plus répandu ; il est parlé par environ 60% du peuple kurde ; voir İsmet Cheriff Vanly, *Le Kurdistan Irakien, Entité Nationale — Étude de la Révolution de 1961*, Neufchâtel, 1970, p. 31.

[2]Nous avons étudié ce problème dans notre "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", dans *Mémorial Alessio Bombaci*. Voir aussi notre "Notes sur les coutumes des Alevis : à propos de quelques fêtes d'Anatolie Centrale", dans *Quand le crible était dans la paille...*, Hommage à Pertev Naili Boratav, Paris, 1978, p. 273-280.

Si l'on analyse la pensée religieuse de ces masses depuis les premiers poètes populaires des XIII[e]-XIV[e] siècles, jusqu'à nos jours, on trouve toujours la même idéologie : sous un léger vernis de Soufisme et de Chiisme, la croyance à la réincarnation, à la manifestation de Dieu sous forme humaine et à la multiplicité des formes.

On retrouvera également, au cours des siècles, les mêmes reproches à l'égard de leurs coutumes : réunions, généralement nocturnes, auxquelles participent hommes et femmes — ce qui est un sujet de réprobation aux yeux de l'Islam —, et au cours desquelles on joue de la musique, on chante des *nefes*, «hymnes», et on se livre au *sema'*, danse extatique. Et enfin, autre sujet de réprobation, et pas des moindres, pendant ces réunions, les boissons alcooliques, rakı ou vin, ne sont pas prohibées. Dans certaines régions, on trouve même l'usage du hachich. On leur reproche également de ne pas avoir de mosquées, mais de tenir leurs réunions, appelées *cem* ou *ayin-i cem*, «cérémonie de réunion», dans des *cem-hane*, «lieu de réunion»[1].

À ces reproches, viennent s'ajouter toutes les calomnies dont les marginaux ont été l'objet au cours des siècles. Elle sont identiques à celles qui étaient anciennement portées contre les Manichéens, les Cathares et tous les Gnostiques ; elles sont identiques à celles que les ignorants ont tendance à porter contre tout élément étranger à la communauté : on les accuse d'orgies nocturnes, de licences sexuelles. Certes, il fut un temps où, à un même stade de civilisation, les rites de fertilité s'accompagnaient de déchaînement sexuel. On en trouve des substrats dans la quasi totalité des folklores : mystères dyonisiaques, nuit de Walpurgis, Lupercales, feux de la Saint Jean, etc... Il fut un temps où ces rites se pratiquaient en Anatolie comme ailleurs. Mais cela remonte à la nuit des temps et ces calomnies ne peuvent être prises en considération. D'ailleurs, aucun des accusateurs n'a pu fournir de faits précis. Par contre, ceux qui ont étudié le problème de près, qui peuvent appuyer leurs recherches sur des contacts répétés avec ces communautés, dénient la véracité de ces calomnies. Il faut avoir présent à l'esprit que même si ces groupes pratiquent un islam hétérodoxe, ils vivent néanmoins en pays musulman et leurs coutumes sont conformes aux mœurs musulmanes.

Si l'on se reporte aux séances chamaniques des Turcs d'Asie Centrale ou de Sibérie, restés encore chamanistes, les réunions du *ayin-i cem* prennent leur sens véritable : le chaman, ou *kam-ozan* des Turcs, était à la fois chef religieux, exorciste, guérisseur, aède. Pendant les séances de chamanisation auxquelles assistaient hommes, femmes et enfants, il jouait du tambour,

---

[1]Ces accusations se trouvent reproduites dans la plupart des ouvrages hostiles à ces sectaires, et même dans d'autres. Il suffira de se reporter aux documents d'archives publiés par Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*, Istanbul, 1932.

chantait, dansait pour chasser les mauvais esprits ou invoquer les esprits protecteurs. Pour aider la mise en extase, il avait souvent recours à un moyen artificiel qui différait selon les climats: amanite tue-mouche, chanvre indien, alcool[1].

Mais bien entendu, l'explication de cet islamisme populaire est beaucoup plus complexe qu'une simple réminiscence d'éléments chamaniques. C'est un véritable syncrétisme religieux qui a absorbé au cours des siècles différents éléments de croyances, voire aussi des hérésies indigènes, grâce à un esprit de tolérance propre aux peuples turco-mongols qui, au cours de leur évolution, se sont convertis, à la plupart des grandes religions : manichéisme, bouddhisme, judaïsme, christianisme, islam, et à une capacité d'assimilation particulière aux peuples jeunes, n'ayant pas encore acquis de fortes traditions culturelles. Plus tard, lorsque les Turcs se seront imbibés de culture iranienne et qu'ils auront assimilé l'islam, cette capacité d'adaptation s'estompera et c'est ce qui explique pourquoi, après leur installation en territoire byzantin, une civilisation aussi évoluée que celle de Byzance n'aura sur eux que fort peu d'impact.

Ces sectaires étaient, et sont encore, en étroits rapports avec les Bektaşis qui constituaient l'ordre populaire de derviches le plus répandu dans l'Empire ottoman, auquel était rattaché le corps des Janissaires. Entre Alevis et Bektaşis, il n'y pas de différence de substance, mais seulement une différence de forme. Les deux groupes vénèrent Hacı Bektaş, le saint éponyme de l'Ordre, leurs croyances et leurs dogmes sont les mêmes. Bektaşis et Alevis proviennent d'un même milieu : celui dont est sortie la révolte des Baba'i qui ébranla le pouvoir seldjoucide en 1239. Nous savons, en effet, d'après le témoignage de l'historien du XVe siècle ʻAşıkpaşazade, qui fut le descendant de Baba İlyas, un des chefs de la révolte, que Hacı Bektaş et son frère Mintaş étaient aux côtés de ce saint personnage et que Mintaş périt dans la révolte, tandis que Bektaş se retirait à Suluca Kara Öyük, l'actuel village de Hacı Bektaş où se trouve son sanctuaire, et il y mena une vie d'ascète[2]. D'après un manuscrit du XIVe siècle, conservé dans la bibliothèque du Musée Mevlana à Konya, le *Menakibname* de Baba Ilyas-i Horasani (MS N 4937), qui contient un poème hagiographique écrit par le petit-fils de Baba İlyas, Elvan Çelebi, l'aïeul de l'historien ʻAşıkpaşazade, dans l'entourage de Hacı Bektaş se trouvait Şeyh Ede Bali, le beau-père de Gazi ʻOsman, premier sultan ottoman, et aussi

---

[1]Voir l'ouvrage fondamental de Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1968 (2e éd.). Fuat Köprülü a été le premier à étudier les substrats chamaniques dans les ordres turcs : cf. *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans,* Istanbul, 1929 (Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université d'Istanbul, I).

[2]Cf. ʻAşıkpaşazade, *Tevarih-i Al-i Osman,* ed. ʻAli, Istanbul 1332, p. 204-206 ; *ibid.,* dans *Osmanlı Tarihleri* I (ed. Çiftçioğlu N. Atsız), Istanbul 1949, p. 237-239.

Nure Sufi, fondateur de la dynastie des Karaman[1]. Il ressort de ce texte, qu'entre Hacı Bektaş et les premiers Ottomans, les rapports étaient à la fois anciens et étroits[2].

D'abord derviches colonisateurs, chargés de turquiser et d'islamiser les pays conquis par les premiers sultan ottomans, l'Ordre des Bektaşis fut rattaché, au cours du XIVe siècle, au corps des Janissaires. Les Janissaires, armée d'élite et instrument de la puissance ottomane, étaient recrutés parmi les enfants chrétiens convertis à l'Islam et élevés dans des milieux turcs. C'est ce qui explique le rattachement de ce corps d'armée à un ordre de derviches chargés d'islamiser les pays nouvellement conquis. Les Bektaşis devinrent ainsi un instrument de la propagande ottomane dans ces pays. On comprendra la raison de l'expansion de cet ordre dans les Balkans et en Albanie.

Cependant, les Bektaşis deviennent un ordre organisé, regroupé dans les conglomérations urbaines, alors que les Alevis se maintenaient en milieu rural, essentiellement populaire. Cette différence sociale provoquera peu à peu le clivage entre les deux groupes : les uns seront cultivés, les autres resteront illettrés. Ceci donnera naissance à l'assertion : «Tout Kızılbaş est Bektaşi, mais tout Bektaşi n'est pas Kızılbaş».

Ce clivage sera renforcé après la suppression de l'Ordre des Bektaşis, consécutive à la destruction des Janissaires, en 1826. Les Bektaşis, condamnés à la clandestinité, commenceront alors à se rapprocher et à fraterniser avec les Franc-Maçons. Selon certains témoignages, les Bektaşis se seraient affiliés à la Franc-Maçonnerie française, grâce à Fazıl Bey qui avait été un admirateur de Voltaire et qui refondit l'Ordre de façon à ce qu'il puisse devenir par la suite l'élément moteur du mouvement Jeune Turc[3].

Ainsi refondu, il devint un ordre éclairé, libéral et un centre de rayonnement intellectuel. Beaucoup de Jeunes Turcs furent à la fois Bektaşis et Franc-Maçons[4]. Dans la deuxième moitié du XIXe siècle et au début du XXe siècle, les Bektaşis jouèrent un rôle de propagateurs des idées nouvelles et progressistes. Faisant désormais partie de l'*intelligentzia,* le clivage entre les Alevis et eux alla en s'accentuant.

---

[1]Ce manuscrit a été découvert par Mehmet Önder : «Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien», *WZKM,* LV, 1959, p. 84-88. Il a été longuement étudié par Ahmet Yaşar Ocak, dans sa thèse soutenue à Strasbourg, le 27 mai 1978 : *La révolte de Baba Resul. Un mouvement socio-religieux dans la première moitié du XIIIe siècle en Anatolie.*

[2]Voir notre «Un Ordre de Derviches colonisateurs : les Bektachis — Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers Ottomans», dans *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan,* Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, XXVIII, Paris, 1980, p. 149-157.

[3]Cf. Richard Davey, *The Sultan and his subjects,* 2 vol. Londres, 1897, I, p. 95-98 ; Georges Young, *Constantinople depuis les origines jusqu'à nos jours* (trad. de l'anglais), Paris, 1934, p. 259-260 ; E. E. Ramsaur, *The Young Turks—Prelude to the Revolution of 1908,* Beirut, 1965 (1e éd. 1956), p. 110 sq.

[4]Ramsaur (*op. cit.*, p. 113) cite les noms de Talât Pacha, Rıza Tevfik, le Şeyhülislam Musa Kâzim Efendi, mais il y en a eu d'autres, par ex. Midhat Pacha (voir ci-dessus note 16).

Revenons maintenant aux principaux points des doctrines de ces sectaires. C'est la croyance au *tecelli,* manifestation de Dieu sous forme humaine ; au *tenassuh,* metempsychose, ou plus exactement metemsomatose, c'est-à-dire croyance à la transformation et à la multiplicité des formes.

La manifestation de Dieu, le *mazhar* de Dieu par excellence, c'est Ali, qui n'a rien de commun avec le Ali historique, mais qui se manifeste sous différentes formes ; la principale de ces formes, c'est le fondateur traditionnel de l'Ordre, Hacı Bektaş. En voici un témoignage, attribué à Abdal Musa, poète bektaşi du XIVe siècle, qui fut le véritable fondateur de l'Ordre, Hacı Bektaş lui-même n'ayant été qu'un saint extatique et contemplatif[1] :

Güvercin donuyla Urûma uçan
Imamlar evinün kapusın açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
Varmıdır hiç bir er Ali'den gayri?[2]
«Celui qui vint au pays de Rûm sous l'aspect d'une colombe,
Celui qui ouvrit la porte de la Maison des Imams,
Celui qui s'éleva au dessus de tous les saints,
Qui peut-il être sinon Ali lui-même?»

Dans ces vers, il y a une allusion à Hacı Bektaş, qui, selon la tradition, vint du Khorassan au pays de Rûm, métamorphosé en colombe, et il en ressort également que Ali et Hacı Bektaş ne sont qu'un seul et même personnage.

Voici encore le premier couplet d'un très beau poème de Pir Sultan Abdal, poète et chef religieux kızılbaş, originaire de la région de Sivas, qui fut pendu dans les années 1560, pour avoir pris la tête d'une révolte de caractère social et qui est devenu un personnage de légende ; le poème est particulièrement intéressant par son sens hermétique :

Hazret-i Şahın avazı
Turna derler bir kuştadır
Asası Nil deryasında
Hırkası bir derviştedir[3].

---

[1]Ces renseignements nous sont donnés par 'Aşıkpaşazade : voir ci-dessus, note 13.

[2]Quatre *nefes* (hymnes) de Abdal Musa ont été édités dans l'anthologie des poètes bektaşis de Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri,* I, Istanbul, 1955 (2e éd.), p. 20-23 ; la présente citation se trouve p. 22.

[3]Les *nefes* de Pir Sultan Abdal ont été maintes fois édités ; une édition critique en a été faite par Abdülbâki Gölpınarlı et Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal,* Ankara, 1943 ; la présente citation se trouve p. 113 ; ce poème est considéré authentique par les auteurs.

«La voix de Sa Majesté le Chah[1]
Se retrouve chez un oiseau appelé 'turna'
Son bâton se trouve au fond du Nil,
Et sa robe est sur un derviche».

Ce poème se rapporte à la croyance populaire, très répandue chez les Alevis, concernant la «grue cendrée», *turna*, qui est la manifestation de Ali, par conséquent de la divinité ; cette croyance qui se retrouve chez certains peuples d'Extrême-Orient : Chine, Corée, Japon chez lesquels la grue cendrée est le symbole de la Vie Éternelle, a dû être apportée par les Turcs au cours de leurs pérégrinations vers l'ouest. Il y a dans ces vers une allusion au bâton de Moïse qui se trouve au fond du Nil, et à la robe de Ali, maintenant portée par un derviche, le *Ḳutb-i zaman*, «Pôle du Temps»[2], c'est-à-dire Hacı Bektaş. Il ressart de ce poème que Moïse, de même que Haci Bektaş, sont la réincarnation de Ali.

Les Imams des Chiites, les prophètes, sont la réincarnation de Ali et on comprendra que dans certains contextes, notamment en milieu chrétien, et parce que les Bektaşis ont pour particularité de s'adapter aux religions locales— ce qui est le propre des gnoses—, Jésus est assimilé à Ali. Voici un témoignage, tiré d'un poète bektaşi du XVIe siècle Kamberi, selon lequel, Jésus, dans l'Évangile, aurait mentionné Ali sous le nom d'Elie :

Ali'dir pişüva-yi evliya vü enbiya
Anuniçün dedi İsa İncil'inde İlya[3].
«Ali c'est le plus grand de tous les saints et des prophètes,
c'est pourquoi Jésus, dans son Évangile, l'a appelé 'Élie'».

À la lumière de ceci, on comprendra mieux encore l'extension prise par le Bektachisme dans les provinces balkaniques de l'Empire Ottoman.

On reproche aux Alevis de ne pas avoir de mosquées. En effet, ils chantent dans leurs *nefes* :

---

[1] Il s'agit de 'Alī, surnommé *Şah-i Merdān*, le «Roi des Hommes».

[2] Sur le «Pôle» (*Ḳuṭb*), le maître qui, à chaque époque, réunit en lui toutes les fonctions spirituelles, qui est à la fois *pīr-i ṭarīḳat*, «maître de la voie mystique», et *pīr-i ḥakīkat*, «maître de la Vérité», voir Richard Gramlich, «Pol und Scheikh im heutigen Derwischtum der Schia», dans *Le Shî'isme Imâmite*, Travaux du Centre d'Études Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1970, p. 175-182 ; Seyyed Ḥossein Naṣr, *Le Shî'isme et le Soufisme — Leurs relations principielles et historiques, ibid.*, p. 223.

[3] Cité d'après Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*, I, p. 77.

Halis müslüman'a mescid gerekmez[1].
«Un vrai musulman n'a pas besoin de mosquée».

Ils ne reconnaissent aucune forme extérieure de la religion : ils ne pratiquent pas les cinq prières quotidiennes, ni les ablutions rituelles, ils n'observent pas le jeûne du Ramazan et ne croient pas à la nécessité du pélerinage à La Mecque.

Dans leurs réunions, ils utilisent la langue turque et ne reconnaissent ni l'usage de l'arabe réservé au Sunnisme officiel, ni celui du persan cher aux Mevlevis :

Türk dili okunur irfanımızda
Arabî Farisî lisan gerekmez.
«Dans nos réunions, nous parlons la langue turque,
l'arabe et le persan ne nous conviennent pas».

Après avoir crée Adam, Dieu ordonna aux anges de se prosterner devant lui. Pourquoi cette adoration pour Adam ? Parce que Dieu s'était caché dans le cœur d'Adam et Adam est, par conséquent, Dieu lui-même. Le véritable croyant doit savoir que Dieu ne se trouve ni dans le Ciel, ni au Paradis, mais à l'intérieur du cœur humain :

Allah benim ben Allah'ım.
«Dieu est moi et je suis Dieu».

Nous retrouvons ici, et dans ce qui va suivre, l'empreinte du Soufisme, le grand mouvement de la mystique musulmane.

Dieu a créé l'homme à son image. Or, Dieu étant une conception immatérielle, entre le Créateur et la Créature, il y a forcément un troisième élément. Ce troisième élément, c'est Dieu ayant pris forme : la manifestation, le *mazhar* d'Allah. La manifestation d'Allah, c'est Ali, qui représente la Beauté Parfaite : la Beauté Divine à l'image de laquelle a été créée la beauté humaine. C'est pourquoi Ali est le symbole de la Beauté. Les trois lettres du nom d''Ali, qui se retrouvent dans le visage de chaque homme, représentent la forme du visage de Dieu, ainsi que l'a exprimé un poète bektaşi du XIXe siècle, Hilmi Dede, qui fut l'un des derniers *dede-baba* (cheykh) du *tekye* bektaşi de Merdivenköy, à Istanbul[2] :

---

[1]Cette citation, ainsi que les suivantes, sont faites d'après des enregistrements de Feyzullah Çinar, aède populaire (*aşık-ozan*) connu.
[2]Mehmet Ali Hilmî Dede (1842-1907) fut le *Dede-baba* (Cheykh) du *tekye* bektaşi de Merdivenköy, à Istanbul. Poète bektaşi célèbre, son divan poétique a été édité. La présente citation est faite d'après l'anthologie bektaşi de Cahit Öztelli, *Bektaşi Gülleri*, Istanbul, 1973, p. 49.

Tuttum aynayı yüzüme
Ali göründü gözüme.
«J'ai tenu un miroir devant mon visage,
Ali est apparu à mes yeux.»

L'Essence de Dieu se manifeste dans toutes les créatures, Ali en est le reflet parfait. Il représente la totalité de l'Essence divine. C'est ce qu'exprime Derviche Ali, poète alevi du XIXe siècle :

Bin bir ismi var, bir ismi Allah[1].
«[Ali] a mille et un noms, un de ses noms est Allah».

Nous avons eu l'occasion de faire remarquer que ces groupements hétérodoxes et non-conformistes, se rencontrent dans des régions précises de l'Anatolie : en Cilicie, sur la côte égéenne, mais surtout en Cappadoce, dans le triangle qui s'étend entre les villes de Sivas - Erzincan - Divriği, et que cette dernière région correspond à la zone d'expansion de l'ancienne hérésie paulicienne qui a pris naissance dans le district d'Erzincan et dont le centre a longtemps été l'ancienne Téphriké, actuellement Divriği. Nous sommes par conséquent obligés de constater que nous sommes en présence d'une zone d'hérésie qui s'est superposée à une zone d'hérésie plus ancienne et que ces régons ont été de tous temps des foyers d'anti-conformisme et de rebellion[2]. Nous y trouvons la persistence d'un caractère de marginalité, d'hérésie, d'un ferment d'insoumission à tous les pouvoirs temporels. Aussi bien à l'époque byzantine qu'à l'époque ottomane, les adeptes étaient recrutés dans un milieu rural, parmi les populations sensibilisées aux inégalités politiques et sociales. À cela il faut ajouter que ces régions ont été de tous temps habitées par des populations mêlées. On y constate un sentiment de malaise persistant, d'inquiétudes, la présence d'individus qui se sentent étrangers à leur milieu ambiant. Dans ce climat d'inquiétude et d'instabilité politique et sociale, on voit apparaître des conditions qui prédisposent à la gnose. La gnose est caractérisée par un sentiment de révolte, de refus de l'ordre établi, un sentiment d'isolement et de solitude ; elle ressurgit à des moments critiques, apportant aux populations opprimées un espoir de délivrance, grâce à la connaissance ésotérique et salvatrice. Les gnoses ne sont nullement liées à une forme

---

[1] La citation est faite d'après Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi - Kızılbaş - Alevi Şairleri ve Nefesleri*, II, Istanbul, 1956 (2e éd.), p. 202 : «Je ne connais pas d'autre Dieu qu'Ali» (*Men Ali'den başka Tanrı görmedim*).

[2] Voir notre "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", dans *Mémorial Alessio Bombaci*. Cependant, aucun rapprochement entre les Pauliciens et les sectaires d'Anatolie ou d'Azerbaydjan iranien ne saurait être fait, bien que cela ait été suggéré par W. Ivanov, *The Truth-Worshippers of Kurdistan — Ahl-i Haqq Texts,* Bombay, 1953, p. 48-57. L'étude exhaustive de Nina Garsoian, *The Paulician Heresy, a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine Empire,* The Hague-Paris, 1967, tend à exclure définitivement une pareille hypothèse.

religieuse ou historique quelconque, elles peuvent être païennes, chrétiennes, juives ou musulmanes, elles sont universelles et ressurgissent sporadiquement dès que le climat politique et social se montre propice. La gnose se présente comme la partie ésotérique d'une religion donnée. Son trait principal est le syncrétisme, elle forme une mosaïque de croyances et, tel le Bektachisme, assimile tous les éléments indigènes au milieu dans lequel elle se développe. Elle suppose une transmission d'enseignements secrets réservés aux élus, un symbolisme ésotérique, des rites d'initiation, des liturgies secrètes se déroulant la nuit, avec accompagnement de musique et de danses, la représentation de mystères, c'est-à-dire la projection sur terre d'événements transcendentaux, ayant eu lieu dans l'Au-delà, au delà des Temps. Or, nous avons déjà eu l'occasion de dire que le *ayin-i cem* des Alevis, qui se déroule dans des lieux tenus secrets, durant la nuit, était la commémoration du Banquet des Quarante qui a eu lieu dans l'Au-delà, avant la Création, et pendant lequel les Quarante ont bu le jus du raisin pressé par Muḥammed, pendant son voyage nocturne (parfois c'est Ali qui presse le raisin), ils sont entrés en extase et se sont mis à danser.[1]

Comme on peut le constater, on voit se répéter, par delà les temps et les civilisations, un même phénomène sociologique. Un même état de faits persiste à travers les âges, même si la population a changé, parce que nous nous trouvons devant des conditions sociales identiques.[2]

---

[1] Voir notre "Le Problème kızılbaş."

[2] Nous tenons à signaler un excellent article qui complete notre étude; Peter J. Bumke, "Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli-Türker) — Marginalität und Häresie" *Anthropos* Vol. 74, 1979, p. 530-548. L'auteur qui a séjourné longtemps dans les régions étudiées fait preuve d'une connaissance approfondie des faits.

VI. L'ORDRE DES BEKTAŞİ APRÈS 1826

En 1826, à la suite de l'abolition du corps des Janissaires et en raison de leurs relations étroites avec ceux-ci, l'ordre des Bektaşi fut supprimé et leurs biens furent vendus[1].

Les *tekye*[2] bektaşi furent donnés aux Nakşibendi, ordre bien vu par le gouvernement, à cause de son attitude qui ne heurtait pas l'orthodoxie musulmane. Ce fut le cas, pour ne citer que les plus importants, des *tekye* de Hacı Bektaş, de Seyyid Baba[3] et de Mürsel Baba[4].

Dans la région d'Istanbul, et à Istanbul même, ce fut le cas du *tekye* de Şah Kulu Sultan, à Merdivenköy ; du *tekye* de Şehitler, à Rumeli Hisar ; du *dergâh* de Nafi Baba, à Rumeli Hisar ; du *dergâh* de Karaağaç, dans le quartier du même nom ; du *dergâh* de Karyağdı, à Eyüb et du *tekye* de Çamlıca.

Dans une étude de Halûk Y. Şehsüvaroğlu, *Asırlar Boyunca Istanbul* (Istanbul à travers les siècles), paru dans un supplément historique du *Cumhuriyet,* un chapitre est consacré aux *tekye* d'Istanbul avant 1925[5], date de la suppression des ordres par Atatürk. Tous les *tekye* qui viennent d'être énumérés y sont cités avec la mention *nakşi.* L'auteur compte soixante-quatre *tekye* nakşibendi à Istanbul et dans sa région à la veille de la fermeture des couvents et sanctuaires de derviches. Sur ces soixante-quatre *tekye,* on peut en compter une quinzaine qui sont sûrement *bektaşi* ; il y a parmi eux les six que nous venons d'énumérer : Şah Kulu Sultan, à Merdivenköy ; Şehitler à Rumeli Hisar ; Kırkağaç, dans le faubourg du même nom ; Karyağdı, à Eyüb, dans le faubourg du même nom ; Nalband Mehmed Efendi, à Rumeli Hisar ; Tahir Baba, à Çamlıca. Le *dergâh* de Nafi Baba, à Rumeli Hisar, connu par ailleurs, n'est pas cité dans cette énumération. On peut ajouter à cette liste des

---

[1]Cf. Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826),* Vienne 1981 (Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes, Sonderband 2), pp. 115-119.

[2]A. *tekye* désigne un couvent de derviches. On trouve parfois l'orthographe *tekke* pour *tekye.* Le terme persan *dergâh* a le même sens. On trouve tantôt l'un tantôt l'autre.

[3]Cf. Suraiya Faroqhi, *op. cit.,* pp. 121-122, 125-126.

[4]Cf. Irène Beldiceanu-Steinherr, «Le règne de Selîm Ier : tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire Ottoman», *Turcica* VI, 1975, p. 39, note 25.

[5]Il s'agit d'une longue étude de 252 p. Le chapitre intitulé «İstanbul Tekkeleri» se trouve pp. 209-211. Il n'y a aucune indication de date.

tekye qui portent des noms typiquement bektaşi, comme le *tekye* de Baba Haydar, à Eyüb ; de Feyzullah Efendi, «Halıcılar köşkünde» ; de Balı Efendi, à la porte de Silivri appelée «Balı Kapısı» ; peut-être aussi Kırkağaç, à Aksaray, et les deux *kalenderhane*, l'un à Eyüb, l'autre à °sküdar, et probablement plusieurs autres.

À partir de 1826, l'ordre des Bektaşi sera obligé de rentrer dans la clandestinité. Mais ceci ne l'empêchera pas de continuer à fonctionner officieusement jusqu'en 1925.

Cependant, cette date de 1826, est loin de marquer le déclin de l'ordre. Celui-ci va entrer dans une nouvelle phase et jouer un rôle non moins important que par le passé. On peut dire que la véritable clandestinité ne va commencer pour les Bektaşi qu'en 1925.

1826 marque une nouvelle étape de l'ordre, qui va durer un siècle.

Cependant, cette étape est caractérisée par un clivage qui se fait de plus en plus profond, entre les Bektaşi des centres urbains, qui font partie de l'élite cultivées, et ceux que Fuat Köprülü appelait «les Bektaşi des campagnes», dénomination beaucoup plus juste que le terme, historiquement inexact et péjoratif, de «Alevi». En effet, les «Alevi», tout comme les Bektaşi, se réclament de Hacı Bektaş-ı Veli, le saint éponyme de l'ordre ; leurs croyances et leurs dogmes sont les mêmes ; mais les Alevi, ou Bektaşi des campagnes, sont restés incultes. La différence essentielle entre ces deux groupes, est surtout une différence sociale.

À cela viendront s'ajouter d'autres raisons de clivage et, en premier lieu, le rapprochement des Bektaşi de la franc-maçonnerie.

Les Bektaşi ont toujours été connus comme étant libéraux et non-conformistes. Leur attitude supra-confessionnelle et anti-cléricale leur a souvent valu l'accusation d'athéisme.

Or, cette attitude est conforme à la nouvelle tendance du gouvernement sous le sultan Abdülmecid (1839-1861).

En effet, le 3 novembre 1839, le grand-vizir Mustafa Reşit Paşa lut aux hommes d'État et aux représentants des puissances étrangères rassemblés dans les jardins du Palais de Gülhane, la proclamation connue sous le nom de *Tanzimat fermanı*, qui était la reconnaissance par la Turquie de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, et qui reconnaissait l'égalité de tous les sujets de l'Empire, quelles que fussent leurs races et leurs religions. Ce fut le début d'une ère nouvelle. Cet édit fut renouvelé en février 1856.

Cette ère nouvelle était l'œuvre de Mustafa Reşit Paşa (1800-1858) qui fut six fois ambassadeur extraordinaire à Paris et six fois grand-vizir.

Or, d'après les ouvrages turcs consacrés à la franc-maçonnerie en Turquie, et en particulier l'étude de Ebüzziya Tevfik dans *Mecmua-ı Ebüzziya*[1], celle-ci aurait été introduite dans l'Empire ottoman avec Reşit Paşa qui serait devenu franc-maçon lors d'un de ses séjours à Paris. Le Prof. Bedi N. Şehsüvaroğlu[2] donne à ce sujet des renseignements plus précis : le grand-vizir Reşit Paşa était un ami intime de l'ambassadeur d'Angleterre, Lord Stratford Canning. Cette amitié remontait à leur initiation à la franc-maçonnerie, en Angleterre.

Cependant, la franc-maçonnerie fut connue en Turquie dès l'époque des Tulipes, c'est-à-dire presqu'aussitôt après son apparition en Europe. Mais les loges étaient toutes d'obédience étrangère[3].

D'après Bedi N. Şehsüvaroğlu, la première loge, à Istanbul, fut créée sous le vizirat de Damat İbrahim Paşa. Elle était située à Galata, dans l'actuel Perşembe Pazarı. Ce quartier était alors habité en majorité par des Français et des Italiens. Les témoignages des principaux auteurs qui ont écrit sur la franc-maçonnerie turque concordent tous sur les noms des premiers franc-maçons turcs : Yirmisekiz Mehmed Çelebizade Sait Efendi qui fut ambassadeur en France en 1741, puis vizir en 1755 ; İbrahim Müteferrika, renégat hongrois, à qui on doit la première imprimerie turque ; Humbaracı Ahmet Paşa, alias le Comte de Bonneval (1675-1742). Le Prof. Bedi N. Şehsüvaroğlu ajoute à cette liste le nom d'un commerçant de Tophane, Yusuf Çelebi. La franc-maçonnerie, interdite en Turquie en 1748, réapparaît et s'amplifie sous le règne de Selim III (1787-1807). Plus tard, pendant la Guerre de Crimée, l'importance de la franc-maçonnerie va s'accroître. Les loges anglaises et françaises se multiplient, les deux puissances en font une arène où s'affrontent leurs rivalités politiques. Mais on voit bientôt apparaître des loges italiennes, allemandes, grecques et arméniennes.

La première loge ottomane rattachée au Suprême Conseil de France et travaillant selon le rite écossais, ancien et accepté, apparaît en 1861. Le premier vénérable du Suprême Conseil Ottoman aurait été le prince égyptien

---

[1]Ebüzziya, Tevfik, «Farmasonluk», dans *Mecmua-i Ebüzziya, 18 cemaziyülahır* 1329 (1913/1914), pp. 683-686.

[2]Prof. Bedi N. Şehsüvaroğlu, «Türkiye Masonluk Tarihine Bir Bakış», dans *Türk Yükseltme Cemiyeti İdeal Kolu, XXV. Kuruluş Yıldönümü Hatırası*, Istanbul 1964, 25 pp.; ibid., *Dinlerde ve Tarikatlarda Sembolizm — Remizler (Antik Doğu Medeniyetlerinde, Eski Şark Dinlerinde, Fütüvvet Ehlinde, İslâmiyette, Ahîlerde, Bektaşilik ve Diğer Tarikatlarda, Masonlukta)*, Istanbul 1973.

[3]Voir, en plus des livres cités, İlhami Soysal, *Türkiye ve Dünyada Masonluk ve Masonlar*, Istanbul 1978, pp. 168-172.

Halim Paşa[1]. Cependant, la première loge ottomane qui eut un certain retentissement fut, s'il faut en croire certaines sources, le *Şura-yı Al-i Osmanî* (Suprême Conseil Ottoman) qui apparut en 1869 et qui était rattaché à l'Union d'Orient[2]. Le prince égyptien Mustafa Fazıl Paşa y jouait un rôle prépondérant. D'après Paul Dumont qui a dépouillé les archives du Grand Orient, l'Union d'Orient, rattachée au Grand Orient, fut fondée en 1863. Cette loge avait tout d'abord été conçue comme une loge «fermée», accessible aux seuls membres de la colonie française, mais à partir de 1865, sous le vénéralat de Louis Amiable, un jeune avocat de vingt-sept ans, l'atelier s'ouvrit aux musulmans. Le nouveau vénérable entama une campagne de recrutement très active parmi les élites de la société ottomane. En 1865, l'Union d'Orient ne comptait que trois Turcs ; ils étaient seize en 1867, 41 en 1868 et 53 en 1869, sur un total de 143 frères. Parmi les deux acquisitions les plus brillantes de cet atelier, Paul Dumont cite le général İbrahim Edhem Paşa (1818-1893) qui, à l'époque de son initiation, était président du Conseil d'État, et le prince Mustafa Fazıl Paşa (1829-1875), descendant du gouverneur d'Égypte Mehmet Ali, qui appartenait à la haute bureaucratie ottomane et qui était un des chefs de file du mouvement libéral des «Jeunes Ottomans»[3]. Ces loges comptaient parmi leurs membres une grande partie de l'élite intellectuelle ottomane, ainsi que des personnalités politiques et religieuses. On peut citer les ministres Keçecizâde Fuat Paşa (1815-1868), Midhat Paşa (1822-1884), Ahmet Vefik Paşa (1823-1891), Tunuslu Hayrettin Paşa (m. en 1890). Parmi les personnalités religieuses, il y avait le cheikh des Mevlevis, Ataullah Efendi. Il y avait aussi l'ambassadeur turc à Berlin, Sadullah Paşa (1838-1890). Il y avait aussi des poètes et hommes de lettres, Şinasi (1824-1871), Namık Kemal (1840-1888) et Ziya Paşa (1825-1880). Sous l'influence de ce dernier qui était leur précepteur, le prince héritier Murad— le futur Murad V — y entra, ainsi que ses deux frères, les princes Nurettin et Kemalettin[4].

L'hostilité montrée par le sultan Abdülhamit II (1876-1908) gêna pour un certain temps le développement de la franc-maçonnerie turque, sans toutefois porter atteinte à sa vitalité. Les loges continuèrent à se développer en sourdine, pour s'épanouir après la victoire des Jeunes Turcs, en 1908. Ceux-ci, qui avaient bénéficié du soutien et de l'aide des loges maçonniques, propagèrent la franc-maçonnerie à Istanbul. On vit alors apparaître une obédience turque indépendante. En 1909, on assiste à la fondation du Grand Orient turc :

---

[1] Bedi N. Şehsüvaroğlu, «Türkiye Masonluk Tarihine bir Bakış», p. 9.

[2] Cf. Ebüzziya Tevfik, *op. cit.*

[3] Cf. Paul Dumont, «La Turquie dans les archives du Grand Orient de France — Les Loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIX[e] siècle à la veille de la première guerre mondiale», dans J.-L. Bacqué-Grammont et P. Dumont (éd.), *Économie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Paris 1983, pp. 171-201.

[4] Cf. Ebüzziya Tevfik, *op. cit.* Cette liste est confirmée par Bedi N. Şehsüvaroğlu, *op. cit.*, et par İlhami Soysal, *op. cit.*, pp. 179-181. Comparer avec les noms donnés par Paul Dumont, *op. cit.*

Türkiye Maşrık-ı Azâm, dont le grand maître était le futur Talat Paşa. Le secrétaire de la nouvelle obédience était le philosophe Rıza Tevfik qui était aussi un baba bektaşi. En 1916, le grand maître était le ministre des Finances, Cavid Bey. Parmi les membres du Grand Orient turc, il y avait le ministre de la Marine Cemal Paşa, le *şeyh-ül-islam* Mûsa Kâzım Efendi, le chef de la Police Bedri Bey et le sociologue Ziya Gökalp[1].

Après la Première Guerre Mondiale, on assiste au déclin des loges, puis à leur fermeture par Atatürk.

Les Bektaşi, réduits à clandestinité depuis 1826, trouvèrent un appui auprès des franc-maçons avec lesquels ils partageaient un même idéal : libéralisme, non-conformisme, anticléricalisme.

Le rituel des Bektaşi va être fortement influencé par celui des franc-maçons. La disposition du *meydan*, ou salle de réunion, la façon de se tenir, la façon de marcher, et beaucoup d'autres détails rappellent étrangement le rituel maçonnique. D'ailleurs, les *Bektaşi* le reconnaissent eux-mêmes, mais ils vont jusqu'à prétendre que ce sont les franc-maçons qui se sont inspirés d'eux.

À quelle époque les *Bektaşi* se sont-ils affiliés à la franc-maçonnerie ?

D'après E. Ramsaur[2] qui se base sur Richard Davey[3], les Bektaşi s'étaient affiliés à la francmaçonnerie française grâce à Fazıl Bey, un admirateur de Voltaire, qui aurait réorganisé l'ordre, qui était déjà une société secrète, en y introduisant des points de vue philosophiques et libre-penseurs, qui étaient en vogue à l'époque du Tanzimat.

R. Davey avance la date de 1867 pour l'affiliation des Bektaşi à la franc-maçonnerie, mais la tendance semble avoir commencé bien avant cette date, peut-être dès 1839, après la proclamation du Tanzimat.

Or, de 1867 à 1869 nous assistons à une entrée de plus en plus large de musulmans dans l'Union d'Orient, sous le vénéralat de Louis Amiable, secondé par le prince Mustafa Fazıl Pacha. En 1869, apparaît la loge ottomane *Şura-yı Al-i Osmanî*, probablement sous l'égide de Louis Amiable, et qui était une dépendance de l'Union d'Orient, elle-même rattachée au Grand Orient. Il est probable que le Fazıl Bey dont parle R. Davey ait été le prince Mustafa Fazıl.

---

[1]Cf. İlhami Soysal, *op. cit.*, pp. 188-196 ; Bedi N. Şehsüvaroğlu, *op. cit.*, pp. 8-12 ; Paul Dumont, *op. cit.*

[2]E. Ramsaur, «The Bektashi Dervishes and the Young Turks», *Moslem World*, XXXII, Jan. 1942, pp. 7-14.

[3]Richard Davey, *The Sultan and his Subjects*, New York 1897, I, pp. 96-97, 156. Voir aussi George Young, *Constantinople*, 1925, p. 198.

Le prince Mustafa Fazıl était très lié à Şinasi et à Namık Kemal, dont il avait financé les publications, lors de leur exil en Europe. Or, Namık Kemal était bektaşi. Les Bektaşi, déjà sympathisants de la franc-maçonnerie, se seraient affiliés à celle-ci lors de la fondation de la première loge ottomane, au moment où Louis Amiable avait ouvert sa campagne pour le recrutement de l'élite musulmane de l'Empire.

D'après Ramsaur[1], les Bektaşi dont les membres venaient de l'élite intellectuelle et libérale, auraient joué, au XIXe siècle, dans l'Empire ottoman, un rôle analogue à celui de la francmaçonnerie dans le mouvement de réforme européenne.

L'ordre réorganisé, allait devenir un abri et un appui pour l'organisation des Jeunes Turcs.

Comme on le sait, en été 1865, six jeunes gens, appartenant au service de traduction de la Porte, qui avait été créé par Reşit Paşa, décidèrent, au cours d'une promenade sur les collines du Bosphore, d'entreprendre une action contre la décadence de l'Empire ottoman, «l'homme malade» de l'Europe, et de continuer l'œuvre de Reşit Paşa là où celui-ci l'avait laissée. Ce mouvement allait devenir la Société des Jeunes Ottomans. Ces jeunes gens avaient pris pour modèle l'organisation maçonnique des Carbonari. Parmi eux, il y avait le poète Namık Kemal, qui était à la fois bektaşi et franc-maçon.

Les continuateurs des Jeunes Ottomans furent les Jeunes Turcs. Et toujours sur le modèle des Carbonari, fut créée en 1889, la Société Ottomane pour la Liberté, qui prit ultérieurement le nom de Comité Union et Progrès.

Les Jeunes Turcs exilés en Anatolie trouvèrent un appui auprès des ordres éclairés, en premier lieu les Bektaşi, mais aussi les Mevlevi et les Melâmi.

La Société Union et Progrès se servait de ces ordres sympathisants et éclairés, et principalement des Bektaşi avec qui les Jeunes Turcs avaient en commun leur relations avec la franc-maçonnerie.

Nombreux furent les hommes célèbres de l'époque qui furent à la fois Bektaşi, franc-maçons et Jeunes-Turcs. Nous avons cité tout à l'heure Namık Kemal qui fait figure de pionnier. On peut y ajouter Abdülhak Hamit.

---

[1]Voir note 14. Voir aussi, du même auteur, *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*, Beyrouth 1965 (réédition), pp. 102-114 ; F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, I, pp. 595, 620.

À la génération suivante, on peut citer Rıza Tevfik, qui fut un *baba bektaşi,* le *şeyh-ül-islam* Mûsa Kâzım Efendi qui fut membre du Comité Union et Progrès, ainsi que Talat Paşa, et beaucoup d'autres[1].

Si les Bektaşi purent continuer à exercer leur influence après 1826, ils le durent en grande partie à leurs appuis dans les hautes sphères gouvernementales. Plusieurs princesses de l'entourage direct des sultans — des mères et des sœurs de sultans — étaient bektaşi. Et d'après la tradition bektaşi, le sultan Abdülaziz (1861-1876) lui-même aurait été, sinon affilié comme on le prétend[2], du moins sympathisant de l'ordre.

Dans un excellent livre paru récemment, Mme Suraiya Faroqhi, qui a basé son étude sur les documents d'archives, reconnaît que l'ordre a continué officieusement jusqu'en 1925, mais, dit-elle, il est très difficile de les étudier après 1826, à cause du manque de documents[3].

Or, des documents existent, mais il est difficile de les trouver, car il s'agit surtout de documents officieux conservés par des particuliers. Ce sont souvent des *icazetname,* des diplômes de nomination à la dignité de *post-nişin*[4], chef d'un couvent de derviches (*dergâh*).

Je possède une photocopie d'un tel document qui appartient à M. Rahmi Koç et qui m'a été donné par M. l'Ambassadeur Fuat Bayramoğlu. C'est un document daté de *cemazi-ül-ahır* 1287/août 1870. C'est la nomination du derviche Hasib Baba à la dignité de *post-nişin* du *dergâh* de Karaağaç, à Istanbul, qui était affilié à l'Ordre de Hacı Bektaş-ı Veli, par le cheikh de l'ordre, Seyyid Şeyh Feyzullah, *seccade-nişin*[5] du *dergâh* de Hacı Bektaş-ı Veli.

Le document est écrit en arabe, avec quelques passages — les plus importants — en turc et des expressions en persan. En haut du document se trouve la *tuğra,* le sceau, de Hacı Bektaş-ı Veli : *Hazret-i Sultan Hacı Bektaş-Veli, puisse-t-il être béni.* À gauche de la boucle de la *tuğra,* il y a le *Hüseyni tac,* coiffure portée par les Dede Baba bektaşi, à douze facettes, symbolisant les Douze Imams, et surmonté d'un bouton rappelant l'Unité divine. Sur le *tac,* on lit : *Ya Hasan ya Hüseyin.* Au dessous du *tac,* en pendentif, le *teslim taşı,* «la pierre de la soumission [à Dieu]», pierre en albâtre, à douze facettes, que les *Bektaşi* portent sur leur poitrine. À droite de la *tuğra,* on lit : *meded ya Ali.*

---

[1] Voir note précédente.
[2] C'est ce que prétendait Baba Mes'ut Koman (voir ci-dessous).
[3] Cf. note 1. Voir Suraiya Faroqhi, *op. cit.,* pp 130-131.
[4] P. *post* designe une peau d'animal employée comme tapis. *Post-nişin,* m. à m. «celui qui s'asseoit sur la peau», est le terme technique pour désigner le chef d'un couvent de derviche.
[5] A. *seccade* désigne un petit tapis ou un tapis de prière. *Seccade-nişin,* m. à m. «celui qui s'asseoit sur le tapis», est le mot technique pour désigner le chef d'une congrégation.

Après les versets coraniques, vient la nomination de Hasib Baba Halife à la dignité de *post-nişin* du *dergâh* de Karaağaç, à Istanbul, «rattaché à la Sublime *tarikat* de Sa Majesté le Serviteur des pauvres et des démunis, le Pôle des Initiés, le Chef des Parfait, Sultan Hacı Bektaş-ı Veli, que Dieu le bénisse». Suivent les prérogatives qui seront celles de Hasib Baba :

> Nous lui donnons autorisation absolue de s'asseoir sur le tapis (*seccade*), de faire les prières canoniques et de recevoir l'aumône (*zakat*) et de faire le pèlerinage quand c'est possible, et d'observer le jeûne du Ramazan et d'apposer le cachet sur ce qui entre et qui sort, de faire prononcer les vœux (*ahd*) et de donner le pardon (*tövbe*) après la cérémonie du *zikr*, et d'imposer le service aux pauvres (*fakir*) et aux démunis (c'est-à-dire aux derviches) et aux catégories de *halayık* et de *müslimin* (l'assistance et les musulmans), de faire passer le ciseau (*mikraz*) et couper les cheveux des novices (*ta'libin*) et de faire porter la *hirka* (robe de derviche).

La nomination est faite par Seyyid Şeyh Feyzullah Efendi Halife, au nom de son grand ancêtre Hacı Bektaş. Ici nous avons, par ordre régressif, toute la lignée des Dede Baba de Hacı Bektaş que nous trouvons intéressant de reproduire :

Feyzullah Efendi	Kasım Efendi
Ali Celaleddin Efendi	Hasan Efendi
Velieddin Efendi	Bektaş Efendi
Hamdullah Efendi	Mürsel Balı Efendi
Feyzullah Efendi (puisse	Resul Efendi
le Paradis être sa demeure !)	Bektaş Efendi
Abdullatif Efendi	Yusuf Balı Efendi
Bektaş Efendi	Mahmud Efendi
Feyzullah Efendi	İskender Efendi
Ali Efendi	Genc Kalender Efendi
Elvan Efendi	Resul Balı Sultan
Şehid Abdulkadir Efendi	Balım Sultan
Hüseyn Efendi	Mürsel Balım Sultan
Hacı Zu'l Fikar Efendi	Hızır Lâle Sultan
Yusuf Efendi	Hacı Bektaş-ı Veli al-Horasânî

Hacı Bektaş Veli est dit être le disciple de Hoca Ahmet Yesevî qui est dit être le fils de Muhammed el-Hanefî, fils de l'*imam* Ali. Hacı Bektaş lui-même est rattaché à Mûsa el-Kâzım et remonte ainsi à l'*imam* Ali, au Prophète, à Cebra'il et enfin à Dieu lui-même. Le document est signé par dix personnes, dont le *mihmāndār* (intendant), le *otacı* (celui qui veille à la propreté), le *etmekçi* (boulanger), le *aşçı* (cuisinier), le *türbedar* (celui qui s'occupe du mausolée), le *hadim* (serviteur), et enfin par Seyyid Şeyh Feyzullah Efendi, *Seccadenişin* «actuel» du *dergâh* de Hacı Bektaş-ı Veli. Cette dernière signature se trouve sur le côté à droite, à mi-hauteur du document.

Parmi les personnages énumérés, un certain nombre sont connus : le dernier cheikh de Hacı Bektaş, Hamdullah Efendi, fut exilé à Amasya en 1826, après la fermeture des couvents bektaşi ; il fut gracié en 1833 et autorisé à séjourner à Hacı Bektaş[1]. Il avait succédé, en 1825, à Şeyh Feyzullah, deuxième du nom, né en 1739, devenu cheikh en 1802, assassiné en 1825 par un soldat de l'armée irrégulière[2]. Şeyh Feyzullah Efendi Ier avait été Dede Baba du *dergâh* de Hacı Bektaş de 1731/1732 à 1760/1761[3]. Elvan Efendi, mort en 1729, est enterré dans le *türbe* du Küçük Tekye (petit *tekye*), à Hacı Bektaş ; c'était le fils de Hüseyn Çelebi, mort en 1674[4]. Kalender Sultan, cité par Sadeddin Nüzhet Ergun[5], fut *post-nişin* du *dergâh* de Hacı Bektaş sous le règne de Süleyman le Magnifique. Il fut tué pendant une révolte contre le sultan. Il s'agit de la révolte de Kalenderoğlu (1526-1527)[6]. D'après Peçevi[7], le chef de la révolte, Kalender Şah, qui se prétendait *mehdi,* était un descendant de Hacı Bektaş par Habib Efendi, le fils que Kadıncık Ana aurait eu, après avoir bu l'eau des ablutions du saint. D'après Peçevi, Kalender Şah était le fils d'İskender, fils de Balım Sultan, fils de Resul Çelebi, fils de Habib Efendi. Sadeddin Nüzhet Ergun pense que ce Kalender fut le même que le poète Kalender Abdal. Kalender Şah fut pris et décapité, en 1527. Cependant, si on compare la généalogie du rebelle Kalender Şah, donnée par Peçevi, au présent document, il semblerait que Kalender Şah ait été le petit-fils de Genc Kalender Efendi et le fils de İskender, tous deux *post-nişin* du *dergâh.* Cela expliquerait pourquoi la révolte est appelée «révolte de Kalenderoğlu» (le fils de Kalender). Cette hypothèse est d'autant plus probable que le document ne mentionne pas Genc Kalender Efendi comme ayant été martyr, comme c'est le cas pour Şeyh Feyzullah le deuxième du nom. La généalogie de Peçevi, malgré quelques erreurs — Resul Balı succède à Balım Sultan —, se rapproche de celle du document. Mais s'agit-il de descendance directe ou de descendance d'initiation ? Le fils de Resul Balı Sultan, Hızır Balı, mort en 1516, est enterré à Hacı Bektaş, ce qui donne à Resul Balı un caractère d'authenticité[8]. En ce qui concerne Balım Sultan[9] qui fut le réformateur de l'ordre, il aurait été nommé à la tête de l'ordre par Bayezid II lui-même. D'après la tradition, il aurait été le fils de Mürsel Baba et d'une jolie Bulgare. Mais il est plus probable qu'il s'agisse d'une filiation d'initiation.

---

[1]Cf. Suraiya Faroqhi, *op. cit.*, pp. 79, 120-122.

[2]Cf. Suraiyya Faroqhi, *op. cit.*, pp. 79-80. Voir aussi *Karahöyük* (Hacı Bektaş Kültür, Kalkınma ve Yardım Derneği Yayın Organı), Ière année, n° 2, août 1964, p. 9.

[3]Cf. Suraiya Faroqhi, *op. cit.*, pp. 79, 95.

[4]Cf. Abdülbâki Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri,* Istanbul 1963, pp. 57, 322.

[5]Cf. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri,* vol. 1-2, Istanbul 1955, pp. 118-122 ; voir aussi A. Gölpınarlı, *op. cit.*, pp. 14, 48, 109-110.

[6]John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes,* Londres 1937, pp. 69-70 ; Ahmet Refik, *On altıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik,* Istanbul 1932, pp. 11-12.

[7]Cf. Peçevi, *Tarih,* Istanbul 1283/1886, I, p. 120.

[8]Cf. Abdülbaki Gölpınarlı *op. cit.*, pp. 9, 319.

[9]Cf. J. K. Birge, *op. cit.*, pp. 56-58.

Quoi qu'il en soit, le document nous apporte la preuve de la continuité de l'ordre après 1826. Il nous apprend notamment qu'en 1870, le *dergâh* de Hacı Bektaş continuait à fonctionner et que son cheikh s'appelait Feyzullah Efendi, connu par ailleurs[1], et qu'il avait succédé à Ali Celaleddin Efendi, qui avait succédé à Velieddin Efendi, qui avait succédé à Hamdullah Efendi, le dernier cheikh officiel.

Un autre *icazetname* est publié dans l'ouvrage de J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*[2]. Le document porte deux dates : 13 *cemazi-ül-ahır* 1343 et 9 *kânunisani* 1341/9 janvier 1925. C'est probablement la première date qui est la bonne, mais elle correspond à l'année 1927, donc après la fermeture des ordres par Atatürk, aussi a-t-on jugé nécéssaire de donner au document une deuxième date, antérieure à l'interdiction. Il s'agit de la nomination de Yaşar Baba, de Eyüb, ancien *zakir* (chanteur) des Rufa'i, devenu ensuite Baba bektaşi, à la dignité de *post-nişin* du *dergâh* de Karyağdı, à Eyüb. Le document est signé par le *post-nişin* du *dergâh* de Hacı Bektaş, Atacı Baba, et par cinq autres *baba* du même *dergâh.*

Nous savons que le dernier cheikh officiel du *dergâh* de Hacı Bektaş, Şeyh Hamdullah Efendi, avait succédé en 1825 à Şeyh Feyzullah Efendi, deuxième du nom, né en 1739, devenu cheikh en 1802, qui fut assassiné dans sa maison par un soldat de l'armée irrégulière. Le premier Şeyh Feyzullah Efendi, avait été cheikh de 1731/1732 à 1761/1762. Şeyh Hamdullah Efendi avait été exilé à Amasya en 1826. Mais il fut gracié en 1833 et autorisé à séjourner à Hacı Bektaş.

Cependant, nous savons maintenant qu'en 1870, il y avait au *dergâh* de Hacı Bektaş un cheikh officieux également nommé Şeyh Feyzullah Efendi. Les supérieurs de Hacı Bektaş portent le titre de *çelebi.* Ce sont les descendants des enfants que Kadıncık Ana, la compagne spirituelle du saint, aurait eu après avoir bu l'eau des ablutions de Hacı Bektaş. Cette descendance est contestée par les *Alevi* qui ne reconnaissent pas les *bel evlâdı,* «la descendance par le sperme», mais seulement la descendance spirituelle, par voie d'initiation. Jusqu'à la fermeture de l'ordre, deux chefs spirituels résidaient en permanence à Hacı Bektaş : un *çelebi,* reconnu par les *Bektaşi,* et un Dede Baba qui était le représentant des *Alevi.* Les *çelebi* continuent jusqu'à nos jours à résider à Hacı Bektaş.

---

[1]Il est mentionné par Tevfik Oytan, *Bektaşiliğin İç Yüzü,* Istanbul 1955, II, p. 25. Son tombeau est mentionné dans Doç. Dr. Bedri Noyan, *Hacıbektaş'ta Pîrevi ve Diğer Ziyâret Yerleri,* İzmir 1964, pp. 32-33.

[2]Voir pp. 248-250, illustration n° 29.

Le *çelebi* Feyzullah Efendi dont il est question dans le document daté de 1870, est également cité dans l'ouvrage de Tevfik Oytan[1]. Il aurait eu de bonnes relations avec Mehmet Hilmi Dede Baba qu'il nomma, en 1286/1869, *post-nişin* du *dergâh* de Şah Kulu Sultan à Merdivenköy.

À Hacı Bektaş, on peut voir la tombe du Dede Baba Hacı Feyzullah, mort en 1332/1913/1914. Il s'agit peut-être du même personnage.[2]

Nous avons vu que les *dergâh* des Bektaşi furent donnés en 1826 à l'ordre des Nakşibendi et que, dans la liste des *tekye* d'Istanbul, ils figuraient officiellement avec la mention «*Nakşibendi*». Cependant, d'après le témoignage de *baba bektaşi,* les Nakşibendi auraient subi l'influence des Bektaşi et beaucoup seraient devenus bektaşi au contact de ceux-ci. Voici un quatrain d'un derviche hamzavi, une branche des Nakşibendi, Mir Nizari, qui témoigne de cet état de fait :

Zahid kapıdan girdi
Hayretle dilim doldu
Yarab beni hıfz eyle
Şeytan bana yol buldu[3].
L'ascète s'est montré sur le seuil de la porte,
Mon cœur fut rempli d'extase.
O mon Dieu, protège-moi :
Car Satan s'est faufilé dans mon cœur !

Quoiqu'il en soit, cela prouve bien le sentiment de solidarité qui existait — et existe toujours — entre les différents ordres de derviches.

Nous allons maintenant aborder le sujet délicat de la persistance de l'ordre. Nous allons prendre pour exemple le *tekye* de Şah Kulu Sultan, à Merdivenköy. Ce *tekye* est particulièrement intéressant, parce qu'il continue à fonctionner clandestinement, du moins occasionnellement. On peut encore le visiter et il est fréquent de voir, dans le *meydan,* salle de réunion, des traces de bougies toutes fraîches qui témoignent de la persistance de cérémonies célébrées dans la clandestinité.

J. K. Birge, qui a visité le *tekye* en septembre 1933[4], a été reçu par le derviche Tevfik Baba qui résidait alors dans le *tekye* dont il était sans doute le *post-nişin.* Quarante ans plus tard, j'ai été reçue par la veuve du dernier *post-*

---

[1]*Voir note* 31.
[2]Voir note 31.
[3]Entendu de la bouche de M. Şinasi Emre, de Rumeli Hisar.
[4]Cf. J. K. Birge, *op. cit.,* pp. 133-134.

nişin qui m'a fait visiter la tombe de son mari. Elle réside toujours dans le *dergâh*. D'après la tradition entendue par Birge et par moi-même, le *tekye* remonterait à un derviche nommé Şah Kulu «l'esclave du Shah». Or, Şah Kulu est un nom historiquement connu et vénéré des *Bektaşi*. Il existe encore une rue portant ce nom à Istanbul, en haut de Yüksek Kaldırım, tout près du *dergâh* mevlevi de Galata. On peut supposer que le nom de la rue proviendrait d'un ancien *dergâh bektaşi* portant le même nom. S'agit-il du fameux Şah Kulu, partisan de Şah İsma'il, qui se révolta en 1511, dans la dernière année du règne de Bayezid II, et que les historiens ottomans ont surnommé «Şeytan Kulu», «l'esclave de Satan» ? Cette révolte fratricide, écrasée avec beaucoup de peine, avait tellement marqué le sultan Bayezid que, d'après le témoignage d'une chronique ottomane anonyme du XVIe siècle, il se serait promis de ne plus faire dorénavant la guerre aux Kızılbaş, mais de se contenter de combattre les mécréants hongrois et vénitiens[1]. Ce ne fut certes pas l'attitude de son successeur Selim Ier dont un des premiers soins, lorsqu'il accéda au trône en 1512, fut de faire dresser une liste de tous les partisans du chiisme de Şah İsma'il dans l'Empire ottoman, de sept à soixante-dix ans, ce qui lui permit de faire massacrer 40 000 personnes[2]. Les Bektaşi et les Alevi gardent encore vivant le souvenir de ce massacre. Dans le cimetière de Merdivenköy, on relève des tombes fort anciennes : du XVIe et du XVIIe siècle. Il n'est pas impossible, et il est même probable, que le *tekye* soit associé au nom du derviche surnommé Şah Kulu. En effet, les révoltes à idéologie hétérodoxe étaient fréquentes dans les milieux *bektaşi*. Nous avons parlé tout à l'heure de la révolte de Kalenderoğlu. Il y eut aussi celle du célèbre Pir Sultan Abdal, autre *baba* bektaşi.

Quoiqu'il en soit, c'est lorsque Mehmet Ali Hilmi Dede Baba devint *post-nişin* du *tekye* de Şah Kulu Sultan à Merdivenköy que le *dergâh* retrouva son influence et son pouvoir. Mehmet Ali Hilmi Dede Baba, né à Istanbul en 1842, fut nommé *post-nişin* de Merdivenköy en 1869 par le *çelebi* Feyzullah Efendi, *seccade-nişin* du *dergâh* de Hacı Bektaş. Il mourut en 1325/1907[3]. Sa tombe est toujours visible dans le cimetière du *tekye*.

---

[1]Şerif Baştav, *16 Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi (1373-1512), Giriş ve Metin*, Ankara 1973 (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları n° 237), p. 180.

[2]Voir, entre autres, Jean-Louis Bacqué-Grammont, «Études Turco-Safavides III : Notes et Documents sur la révolte de Şah Velî b. Şeyh Celāl», *Archivum Ottomanicum*, 7, note 24. M. Bacqué-Grammont nous a communiqué une photocopie du document *Topkapı Arşivi, Evrak n° 2044*, qui est une liste de Kızılbaş recherchés par les Ottomans. Le document n'est pas daté : d'après J.-L. Bacqué-Grammont, il se rapporterait à l'hiver 1512-1513. Ce n'est pas un document unique.

[3]Cf. Tevfik Oytan, *op. cit.*, II, pp. 25, 88, illustrations n° 8, 9 ; p. 97, illustation n° 10. Voir aussi Cahit Öztelli, *Bektaşi Gülleri*, Istanbul 1973, p. 360.

Hilmi Dede Baba compte parmi les meilleurs poètes *bektaşi*. Un de ses *nefes*, «hymnes», est particulièrement connu[1]. On le cite souvent pour illustrer les croyances des Bektaşi et le sens qu'ils donnent à leur vénération pour Ali :

Tuttum aynayı yüzüme
Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû
Hû Şah'ım hû...

Âdem Baba Havva ile
Hem Allemel'esma ile
Çarh-i felek sema' ile
Ali göründü gözüme
Hû...

Hazret-i Nuh Neciyullah
Hem İbrahim Halilullah
Sînâ'daki Kelimullah
Ali göründü gözüme
Hû...

İsâ-yi Ruhullah oldur
İki âlemde Şah oldur
Mûminlere penah oldur
Ali göründü gözüme
Hû...

Ali evvel Ali âhır
Ali bâtin Ali zâhir
Ali tayyip Ali tâhir
Ali göründe gözüme
Hû...

Ali candır Ali canan
Ali dindir Ali iman
Ali rahîm Ali rahman
Ali göründü gözüme
Hû...

---

[1] Il a été publié par Cahit Öztelli, *op. cit.*, pp. 49-50. Voir aussi Besim Atalay, *Bektaşilik Edebiyatı*, Istanbul 1340/1924, p. 51.

Hilmî gedâyî bir kemter
Görür gözüm dilim söyler
Her nereye kılsam nazar
Ali göründü gözüme
Hû Ali'im hû
Hû Şahlım hû.

J'ai tenu un miroir devant mon visage :
Ali est apparu à mes yeux.
Je me suis regardé moi-même :
Ali est apparu à mes yeux.
Hû mon Ali hû
Hû mon Chah hû...

Dans Adam, notre père, et dans Ève,
Dans les nom et les attributs de Dieu,
Dans le tournoiement des sphères célèstes :
Ali est apparu à mes yeux.
Hû mon Ali hû
Hû mon Chah hû...

C'est lui — Noé qui fut sauvé par Dieu,
C'est lui — İbrahim, l'Ami de Dieu,
C'est lui — la Parole de Dieu qui est au Sinaî :
Ali est apparu à mes yeux.
Hû...

C'est lui — Jésus, l'Esprit de Dieu,
C'est lui — le Chah des Deux Mondes,
C'est lui — le refuge des Croyants :
Ali est apparu à mes yeux.
Hû...

Ali — c'est le commencement, Ali — c'est la fin,
Ali — c'est le Caché, Ali — c'est l'Apparent,
Ali est le Beau, Ali est le Pur :
Ali est apparu à mes yeux.
Hû...
Ali c'est l'Âme, Ali c'est le Bien-Aimé,
Ali c'est la religion, Ali c'est la foi,
Ali est le Clément, Ali est le Miséricordieux :
Ali est apparu à mes yeux.
Hû...

Je suis Hilmî, un humble mendiant,
Mon œil le voit, ma langue le dit,
Partout où je regarde :
Ali apparaît à mes yeux.
Hû mon Ali hû
Hû mon Chah hû...

C'est Hilmi Dede Baba qui restaura le *tekye* de Merdivenköy, comme en témoignent les nombreuses inscriptions portant son nom, au-dessus du porche, sur les fontaines, etc. Les quelques photos publiées dans cet article, font partie de toute une série de photographies qui m'ont été données par Mes'ut Koman, un *dede baba* affilié au *tekye* de Merdivenköy et qui est mort récemment. Son désir était de voir ces photographies publiées.* En plus des vues de Merdivenköy, il y a quelques photos de *baba bektaşi* célèbres du début du XXe siècle, et, entre autres, de celui qui inspira à Yakup Kadri son célèbre *Nur Baba*. À ces photos, j'ai ajouté quelques-unes qui ont été prises, à ma demande, par notre collègue Paul Veysseyre, qui est un remarquable artiste en art photographique et que je remercie tout particulièrement. On remarquera l'admirable architecture du *meydan*, la salle de réunion, qui est circulaire. Le plafond est soutenu par une colonne centrale qui s'irradie vers le haut en douze faisceaux, symbolisant les Douze Imams.

Parmi les photos qui m'ont été données par Baba Mes'ut Koman, il y en a un certain nombre qui ont été prises actuellement, pendant des cérémonies clandestines. Elles témoignent de la persistance de cérémonies officieuses qui ont lieu aujourd'hui encore. Par mesure de discrétion, nous n'en publierons qu'une seule. C'est un exemple éloquent de la vitalité de l'ordre et du prestige dont il continue à jouir dans la Turquie moderne.

---

*Non reprises dans ce recueil.

VII. NOTES SUR LES COUTUMES DES ALEVIS[1] : À PROPOS DE QUELQUES FÊTES D'ANATOLIE CENTRALE

Une des caractéristiques des Alevis[2], comme des Bektachis avec qui ils ont été en rapport depuis des siècles, c'est le pouvoir de s'adapter au milieu environnant et d'assimilier les rites et traditions locales. C'était d'ailleurs également un des traits caractéristiques des anciennes sectes gnostiques et du Manichéisme en particulier[3]. C'est à cela qu'est due la présence d'éléments hétéroclites dans les cérémonies et traditions des Bektachis[4], aussi bien que dans les coutumes des Alevis.

Ce caractère hétéroclite se fait sentir en particulier dans l'étude de leurs fêtes. Ainsi, par exemple, du mois de janvier à la mi-mars, les Alevis d'Anatolie Centrale ont trois fêtes, toutes d'origines différentes, correspondant à des rites de fin d'année et de Nouvel An. Ce sont ces trois fêtes que nous nous proposons d'étudier aujourd'hui.

Pendant longtemps, j'ai cru que la fête la plus importante des Alevis, était le *aşure,* qui suivait les douze jours de jeûne de *Muharrem.* En Anatolie, on observe en effet douze jours de jeûne, au lieu des dix jours traditionnels en souvenir des martyrs de Kerbela. Cette commémoration s'étend également aux Douze Imams. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'une fête mais d'une commémoration de deuil. En Anatolie, le jeûne est très strict ; on ne boit pas d'eau, seulement un peu d'ayran pour étancher sa soif, ou de thé ; on n'emploie

---

[1]Cette étude a fait l'objet d'une communication à la Société Asiatique, le 14 novembre 1975.

[2]Nous employons ici le terme *alevi* qui est le terme courant, mais il est historiquement inexact, ainsi que nous l'avons maintes fois signalé cf. "Le Problème Kızılbaş," *Turcica,* VI, 1975, 49-50.

[3]Nous avons eu l'occasion de signaler que l'épicentre géographique des Alevis, constitué par le triangle : Sivas-Erzerum-Divriği, correspondait à l'extension géographique de l'hérésie paulicienne, à l'époque byzantine. Il est intéressant de constater qu'un des dogmes fondamentaux des Alevis-Bektachis : les trois interdits, *eline, diline, beline,* est d'origine manichéenne et se retrouve dans St. Augustin, *De Moribus Manichaeorum,* ed. Migne, vol. 32, ch. X, col. 1353 : *signaculum manus, oris et signus.* Je dois cette précieuse information à M. Peter Bumke qui en traite dans son article "Kızılbaş - Kurden in Dersim (Tunceli-Türkei)," dans *Handlungen des Zwantzigsten Orientalisten Tages* (cahier spécial de *ZDMG).*

[4]Voir à ce sujet : F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans,* Oxford 1929, II, 568 ; J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes,* Hartford 1937, 22, 30-33 (l'auteur mentionne les survivances possibles de l'hérésie paulicienne chez les Bektachis) ; S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the XIth through the XVth Century,* Univ. of Calif. Press, Berkeley 1971, 368-381.

pas de couteau : ce qui signifie qu'on ne peut rien manger, nécessitant l'usage d'un couteau, donc pas de nourriture solide ; on ne peut pas se laver, à plus forte raison se raser, car l'emploi de l'eau est défendu ; on ne se couche pas sur un matelas, mais par terre, à la dure ; on ne doit pas rire ; on se vêt de noir. Après ces douze jours de deuil, on prépare le mets rituel, le *aşure*, qui contient 12 ingrédients ; on égorge les animaux du sacrifice et on fait cuire leur chair.

Cependant, l'étude approfondie des communautés "*alevi*" d'Anatolie et celle des communautés turques de l'Azerbaydjan iranien, dont les croyances se rattachent à celles des Alevis, m'ont amenée à modifier quelque peu ma conception et à constater que les jours de deuil commémoratifs de Kerbela sont venus se greffer, à l'époque safavide, aux coutumes plus anciennes des tribus turques. Ainsi, par exemple, chez les *Ġaraġoyun*[1] qui habitent entre Maku - Khoy - Rezaye, on ne tient qu'un simulacre de deuil, car d'après ces sectaires qui croient à la réincarnation, l'Imam Huseyn n'est mort que pour revivre aussitôt.

La période des fêtes, chez les Alevis d'Anatolie Centrale, a lieu en hiver. Cela s'explique par le fait que pendant l'hiver les gens ne sont pas occupés dans les champs et restent confinés chez eux. Cette période de fêtes s'étend du 1er janvier au 12 mars.

Ces fêtes sont appelées *Cem* "réunion" ; et aussi *Cuvat,* mot qui m'a été donné comme étant d'origine kurde. Il ne faut pas confondre le terme général de *Cem* avec la cérémonie religieuse des Alevis, *Ayn-i Cem,* bien que le mot soit le même. Le *Ayn-i Cem* "cérémonie de réunion" est la répétition sur terre du *Banquet des Quarante,* qui a lieu dans l'Au-delà, pendant la Nuit du *Mirac*.

Nous nous proposons d'étudier ici trois fêtes : la fête de *Hızır,* la fête appelée *Kagant* et celle appelée *Haftamol.*

Nous ne suivons pas l'ordre du calendrier, car la fête appelée *Kagant* devrait venir en premier, puisqu'elle a lieu au début du mois de février. Puis, vient celle de *Hızır* qui a lieu en février. Et enfin, la *Haftamol* qui a lieu du 7 au 12 mars. Si je commence par la fête de *Hızır,* c'est parce qu'elle est la fête principale de ces communautés et qu'elle est probablement d'origine turque.

---

[1]Nous avons donné des renseignements sur les *Ġaraġoyun* dans "Le Problème Kızılbaş," 55- 56 ; en été 1975, nous avons complété nos informations par une enquête dans la région de Tabriz, à Ilhçi, chez les *Kırklar* ou *Cehelten.*

Cette fête a lieu six semaines avant le Nauruz iranien, "quand la neige commence à fondre". Ceci nous reporte à l'époque des Calendes de Février. Chez les Alevis d'Anatolie, elle est appelée "Fête de Hızır", mais il ne faut pas la confondre avec la Fête de *Hıdrellez (Hıdır-Ilyas)* qui a lieu au mois de mai[1]. Chez les *Kırklar* ou *Cehelten* de la région de Tabriz, dont les croyances sont très semblables à celles des Alevis d'Anatolie, cette fête s'appelle *Nebi Bayramı,* le Nebi étant *Hıdır Nebi.* Toujours en Azerbaydjan iranien, chez les *Ahl-e Hakk Ateşbaghi*[2], cette fête est célébrée en l'honneur du *Żat-i Mutlak,* "l'Essence Divine", et est également appelée "Fête de 'Ali Haydar", 'Ali étant l'Essence Divine. Dans une publication soviétique sur "Les Kurdes de Transcaucasie"[3], cette fête est mentionnée deux fois : l'auteur mentionne d'abord *'Ayd-e Hıdır Nebi,* qui a lieu au mois de février[4], puis, quelques pages plus loin, une fête appelée *Hıdır-zinde,* qui a lieu au milieu de l'hiver[5]. Outre le fait que l'auteur ne s'est pas rendu compte qu'il s'agissait de la même fête, il l'a confondue avec une autre, qui a lieu au mois de mars et dont il sera traité plus loin[6].

Durant l'année 1975, cette fête de *Hızır* a eu lieu du mardi 11 au vendredi 14 février. Chaque année, l'époque est la même : elle correspond aux Calendes de Février, et les jours sont fixes : trois jours de jeûne, les mardi, mercredi, jeudi. La fête proprement dite commence dans la nuit du jeudi au vendredi. Or cette date des Calendes de Février permet de faire un rapprochement entre la Fête de *Hızır* et l'ancien Nouvel An turc, d'après le calendrier des Douze Animaux[7]. Cette fête du Nouvel An a été décrite par Marco Polo : "Vrai est que les Tartares font la fête solennelle qu'ils nomment Blanche, lors du commencement de l'année, aux Calendes de Février[8]". De même que chez les Tartares décrits par Marco Polo, pendant la fête de *Hızır,* la couleur blanche est préconisée : après un jeûne de trois jours, les gens se purifient, ils vont aux bains et revêtent des vêtements propres, blancs de préférence. Dans la nuit du jeudi au vendredi, ils étendent une nappe blanche et versent dessus de la farine : si le lendemain matin on voit sur la farine une trace rappelant un fer à cheval, c'est le signe que *Hızır Nebi* est venu dans la maison. On fait aussitôt avec cette farine un pain rituel appelé en Anatolie *köme* ou *kömme*[9], et on le distribue. Chez les *Kırklar* ou *Cehelten* de la

---

[1]Cf. Louis Bazin, *Les Calendriers Turcs Anciens et Médiévaux,* Paris 1974, 721-2, 728, 745.
[2]En été 1974, nous avons visité les *Ahl-e Hakk Ateşbaghi* dans la région de Rezaye et dans le *Mohal-e ġaraġoyun* près de Siyah Çeşme, au village de Mohor.
[3]T. F. Aristova, *Kurdy Zakavkaz'ja,* Moscou, 1966.
[4]*Ibid.* 174.
[5]*Ibid.* 177.
[6]Cf. ci-dessous.
[7]*Cf.* Louis Bazin, *op. cit.,* 337, 579.
[8]Marco Polo, *La Description du Monde,* trad. et notes par Louis Hambis, Paris, 1955, 125.
[9]Cf. H. Z. Koşay et A. Ülkücan, *Anadolu Yemekleri ve Türk Mutfağı,* Ankara, 1961, 36-37, 107 ; Burhan Oğuz, *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri,* İstanbul, 1976, 699.

région de Tabriz, ce pain est appelé *girde*[1]. La distribution du *köme* s'accompagne de sacrifices de moutons et de chèvres dont la viande est également distribuée. Chez les *Kırklar* ou *Cehelten*, les sacrifices ont lieu dans les champs : on cuit le *gowud,* blé bouilli et écrasé, préparé, en l'honneur de *Hızır*. Ce mets rituel existe également en Anatolie Centrale, où il est connu sous le nom de *kavud*[2]. Chez les *Ġaraġoyun* des environs de Khoy-Rezaye, il y a un détail intéressant : pendant la nuit du jeudi au vendredi, les gens se rendent dans les champs, sacrifient un taureau et répandent le sang sur les champs ; c'est probablement un rite de fertilité. C'est sans doute à ces anciens rites de fertilité que sont dues certaines légendes calomnieuses qui circulent aussi bien en Anatolie qu'en Azerbaydjan iranien, concernant des pratiques de caractère orgiaque qui se dérouleraient pendant ces fêtes ; mais nous n'avons jusqu'à présent pu relever aucun détail permettant de prouver l'existence de pareils rites. Cependant, des deux côtés, les enfants nés pendant ces jours de fêtes reçoivent le nom de *Hızır*. La fête que nous venons d'évoquer semble remonter à une tradition ancienne, rattachée à l'ancien Nouvel An turc, qui avait lieu au mois de février. Cette fête a reçu, par la suite, le nom de *Hızır*, divinité liée à l'eau et à la verdure.

La deuxième fête que nous nous proposons d'étudier ici a une toute autre origine. Elle est célébrée en Anadolie Centrale, dans la région de Sivas, ainsi que dans celle de Maraş et d'Elbistan. Elle commence le 10 janvier par trois jours de jeûne. La fête proprement dite a lieu le 13 janvier, ce qui correspond au Nouvel An, selon le calendrier Julien[3]. Cette fête s'appelle *Kagat*, terme qui m'a été donné comme étant d'origine kurde. Or, il s'agit en réalité d'un terme arménien signifiant Nouvel An[4], en arménien occidental. Sa célébration dans la région de Sivas et en Cilicie, qui correspondent à d'anciens royaumes d'Arménie, s'expliquerait par des substrats d'anciennes fêtes chrétiennes, en l'occurrence du Nouvel An arménien ou grec orthodoxe.

La troisième fête a probablement une origine iranienne. D'après une information de la région de Sivas, entre le 7 et le 12 mars, on célèbre *Haftamol,* en l'honneur des morts. On récite des prières pour le repos des âmes des 124.000 prophètes et on récite un *mevlût* pour le repos des âmes des parents décédés. On prépare également des mets que l'on mange en l'honneur des morts. Dans l'ouvrage sur "Les Kurdes de Transcaucasie", l'auteur signale,

---

[1]Cf. H. Z. Koşay et A. Ülkücan, *op. cit.*, 37.
[2]*Ibid.*, 132-133.
[3]Il est intéressant de noter que les gens ont parfaitement conscience de fêter le Nouvel An chrétien ; mes informateurs m'ont précisé : *Eski rum takvime göre Yılbaşı.*
[4]Cf. Hübschmann, *Armenische Grammatik,* t.1, Leipzig, 1897, 354, no 169.

chez les Yezidis[1] de l'Azerbaydjan et de l'Arménie, une fête appelée *Ayd-e sersale*, qui a lieu le 20 mars[2]. Son nom signifie, en persan, "Fête du Nouvel An". À cette occasion on prépare un pain rituel et des mets que l'on va manger dans les cimetières en l'honneur des morts. D'après l'auteur, des pratiques de divination ont lieu. Selon un informateur de la région de Divriği, on célébrerait dans cette région une fête, au mois de mars, au cours de laquelle on teindrait des œufs avec des pelures d'oignons, et on placerait sur le toit des maisons de petites pierres, une par habitant : si, le lendemain matin, on trouve, sous une des pierres, un insecte, celui à qui elle appartient aura beaucoup de chance durant toute l'année. Ces mêmes rites, moins les insectes, sont décrits dans "Les Kurdes de Transcaucasie", pendant ce *Ayd-e sersale*[3]. Il est probable que cette fête, qui est semblable à celle du *Haftamol* d'Anatolie Centrale, soit en rapport avec les anciennes fêtes iraniennes en l'honneur des Fravashis, qui étaient les âmes des morts, et qui ont été décrites par Bîrûnî[4]. Elles avaient lieu vers la mi-mars, avant le Nauruz. À cette époque, selon Bîrûnî, on avait coutume de mettre à manger et à boire sur le toit des maisons, car on croyait que les esprits des ancêtres revenaient sur terre à la fin de l'année, aussi préparait-on à manger afin de partager nourriture et boissons avec les esprits des morts[5].

On remarquera, de façon assez curieuse, que les trois fêtes que nous venons d'étudier, dont l'une est probablement d'origine turque ancienne, l'autre d'origine arménienne ou grecque, et la troisième d'origine iranienne, concernent toutes les trois des fêtes de fin d'année et de Nouvel An. Nous nous trouvons là devant un exemple éloquent du syncrétisme culturel du folklore anatolien.

---

[1] Il faut cependant noter que l'auteur confond les Yezidis avec les Ahl-é Hakk ; certaines communautés de ces derniers ont des croyances et coutumes identiques. à celles des Alevis de Turquie.
[2] Cf. T. F. Aristova, *op. cit.*, 175.
[3] Ibid., *loc. cit.*
[4] Le texte de Bîrûnî est cité par G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Paris, 1968, 38.
[5] Cf. G. Widengren, *op. cit.*, 37-38, 42, 52, 66, 118-119.

VIII. RECHERCHE SUR UNE COUTUME DES ALEVIS : *MUSAHIP* "FRÈRE DE L'AU-DELA"

Parmi toutes les coutumes des Alevis, celle du *Musâhip* ou *Ahiret Kardeşi* "Frère de l'Au-delà", m'a toujours intriguée par son caractère ambigu. Cette coutume, avec ses rites *a priori* étranges, peut donner lieu à toutes sortes de suppositions. C'est à la suite d'une discussion animée avec mon collègue et ami, Frédérick de Jong, pendant le Congrès Bektachi de Strasbourg, en Juillet 1986, que j'ai décidé de me pencher sur ce problème. Depuis, j'ai eu l'occasion de lire l'excellent ouvrage de Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kizilbash Aleviten,* qui contient un chapitre bien documenté sur cette coutume[1]. À aucun moment, elle ne la considère comme suspecte. Je dois avouer que si au début, j'ai été tentée de l'associer à d'antiques rites orgiastiques, après l'avoir étudié de près, je crois pouvoir affirmer que, même s'il y a pu avoir, dans un passé reculé, des rites orgiastiques, comme il y en a dans toutes les civilisations archaïques, cela n'est pas inhérent à cette coutume du "Frère de l'Au-delà".

Les rites orgiastiques imputés aux Alevis, sont censés avoir lieu après la cérémonie du *Ayin-i-Djem* qui se tient toujours pendant la nuit et garde un caractère secret, à cause des persécutions dont les Alevis ont été victimes. L'orgie est supposée commencer lorsque les chandelles, allumées au début de la cérémonie, s'éteignent. C'est pourquoi le nom de *mum söndü* "la chandelle s'est éteinte", est donné à cette cérémonie par ses détracteurs. Mais il faut tenir compte que personne n'a jamais vu ces débordements et que ceux qui en parlent, le font par ouï-dire. Cependant, certains détails ouvrent la porte à des conjonctures équivoques. D'abord le fait que seuls les couples mariés peuvent prendre part au *Ayin-i-Djem.* Cette condition des couples conjoints existe chez tous les Alevis Kizilbash[2]. Ensuite, dans certaines régions, dans les Balkans et également en Anatolie du nord-ouest et du pourtour méditérranéen, il est fait usage de boissons alcoolisées pendant la cérémonie. La promiscuité qui s'établit entre les sexes par le fait de la présence des femmes et l'usage d'embrasser chaque participant en entrant dans la salle de réunion, sans discrimination de sexe, peut éveiller des soupçons chez le spectateur non

[1]Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kizilbash/Aleviten — Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien,* Berlin 1988, pp. 182-208.

[2]Sur les couples conjoints, voir Altan Gökalp, *Têtes Rouges et Bouches Noires,* Paris 1980, pp. 215-219.

initié[1]. Mais je dois cependant reconnaître que bien que j'ai eu maintes fois le privilège de prendre part à cette cérémonie, je n'ai jamais remarqué la moindre faille dans le comportement moral des participants.

Je me limiterai ici à l'analyse de la coutume du *Musâhip* ou *Ahiret Kardeşi* qui peut être définie comme une fraternité religieuse entre deux hommes qui ne sont pas apparentés, et leurs femmes, fraternité consacrée par le *Pir* ou *Dede* — les deux termes ont la même signification — de l'un des deux *musâhip.* Cette coutume, particulière aux confréries hétérodoxes, est obligatoire chez les Alevis, mais pas chez les Bektachis[2].

Les sociétés turco-mongoles connaissaient la coutume d'un pacte d'amitié liant plusieurs personnes non apparentées et qui était appelé *anda.* Cette coutume est mentionnée dans l'*Histoire Secrète des Mongols*[3]. Le terme *and* se rencontre chez Mahmud al-Kaşgarî, dans le sens de "serment"[4]. En turc, on a l'expression *and içmek* "boire le serment", qui rappelle la fraternité de sang, *kan kardeşlik,* qui est toujours pratiquée en Anatolie. Cependant, cette coutume du *kan kardeşi* "frère de sang", n'est pas identique au *musâhip* ou *ahiret kardeşi* "frère de l'Au-delà".

Dans le *Divan-i Lûgat-it-Türk* de Mahmud al-Kaşgarî, on trouve le mot *biste* :[5]

Ortak bolub bilişdi
mening tawar satişdi
biste bile yaraşdi
kizleb tutar tayimi.

"Il se montra mon associé
il aida à vendre ma marchandise
il s'entendit avec le *biste*
cachant mon poulain, il le garda".

---

[1]Voir notre "La Communauté Kizilbash du Deli Orman."
[2]Cf. Abdülbâki Gölpinarli, *Alevî-Bektaşi nefesleri,* Istanbul 1963, p. 328 ; Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal, bütün şiirleri,* Istanbul 1971, p. 426.
[3]K. Kehl-Bodrogi cite cette coutume (cf. *op. cit.,* p. 206) en se reférant à W. A. Heissig, *Die Geheime Geschichte der Mongolen,* Düsseldorf-Köln 1981, pp. 96, 117. Voir aussi Altan Gökalp ; *op. cit.,* p. 217.
On trouve le terme *antliq* < *and* dans Karl Jahn, *Die Geschichte der Oğuzen des Rasid al-din,* Vienne 1969, pp. 58-59 ; et dans A. Zeki Velidi Toğan, *Oğuz Destani : Reşideddin Oğuznâmesi,* Istanbul 1972, pp. 65-67.
[4]*Divanü-Lûgat-it-Türk,* trad. Besim Atalay, I, p. 42 1.10, p. 459,1.6.
[5]*Divanû-Lûgat-it Türk,* III, p. 71.

C'est le regretté Stig Wikander qui a attiré mon attention sur le terme *biste,* à la suite d'une communication qu'il avait faite au Deuxième Congrès Mithraïque, à Téhéran, en 1975 : "Remarks on Mihri Yasht". Le türk oriental *bistä* proviendrait de l'avestique *havishta* qui signifie "frère" ou "associé". Chaque marchand avait un *bistä.* Le berceau de l'avestique était le Kharezm, m'a-t-il expliqué, et la turkisation du Kharezm était déjà très avancée au temps où Mahmud al-Kaşgarî écrivait son Divan des Langues Türk. En Indo-Iranien, disait Wikander, "the list of social duties always ends with a religious sanction of the system". Il me fit remarquer que la coutume du *biste* "frère ou associé" pouvait être rapprochée du *musâhip* et que cette coutume existait également dans les corporations artisanales et marchandes. Chaque marchand avait un "frère" ou "associé".

Or, on sait que la corporations des Akhis, en Anatolie, comme toutes les corporations relevant de la *Futuvvet,* avait un encadrement religieux et qu'il y avait un parallélisme entre les corporations de métier et les ordres de derviches[1]. La corporation des Akhis avait surtout des rapports étroits avec le Soufisme hétérodoxe[2]. Lorsqu'ils devinrent indésirables, à cause de leur attitude d'opposition à l'autorité gouvernementale, ils trouvèrent un refuge naturel chez les Bektachis qui ont emprunté beaucoup d'éléments au rituel Akhi[3]. C'est sans doute à travers la corporation des Akhis que la coutume du *musâhip* "associé" ou "frère", est devenu un rite religieux chez les Alevis.

Cette coutume s'est cependant étendue à tout le territoire habité par des populations nomades, en Anatolie Centrale et Orientale, et même au-delà. Le *İkrar kardeşi* "frère d'initiation" existe chez les Ahl-è Hakk de l'Azerbaydjan iranien, surtout dans la branche appelée *Ateş baghi.* Le *Ahiret kardeşi* "frère (ou sœur) de l'Au-delà" existe également chez les Yezidis[4].

---

[1]Cf. A. Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâti ve Kaynaklari," *Istanbul Üniv. İktisat Fakültesi Mecmuasi,* XI, Ekim 1949-Temmuz 1950, Istanbul 1953, pp. 3-354 ; résumé en français : "Les Organisations de la Futuvvet dans les Pays Musulmans et Turcs et ses Origines," *Revue de la Fac. des Sciences Economiques de l'Univ. d'Istanbul,* XI, Oct. 1949-Juillet 1950, Istanbul 1953, pp. 5-49 ; Franz Taeschner, "Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (XIV-XV Jht) auf Grund neuer Quellen," *Islamica,* IV, Leipzig 1929, pp. 1-47 ; ibid., "Futuwwastudien, die Futuwwabünden der Türkei und ihre Litterature," *Islamica,* V, Leipzig 1931, pp. 285-333. ibid., "İslâm Ortacağında Futuwwa (Fütüvvet) Teşkilâti," *Istanbul °niv. İktisat Fakültesi Mecmuasi,* XV, Ekim 1953-Temmuz 1954, Istanbul 1955, pp. 1-32.

[2]Cf. F. Taeschner, "Der Anteil des Sufismus an der Formung der Futuwwa-ideals," *Der Islam,* XXIV, Berlin et Leipzig 1937, pp. 43-74. Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu olan Ahilik,* Ankara 1974, pp. 17-19.

[3]Cf. Irène Mélikoff, *Abū Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne,* Paris 1962, p. 65 : références à Fuat Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman,* Paris 1935 (Etudes Orientales de l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul, III), p. 122sq.; ibid, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavviflar,* Istanbul 1919, p. 242 sq.

[4]Cf. Klaus E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien.* Wiesbaden 1967, pp. 196-197 ; Djelal Noury, *Le Diable promu "dieu" : essai sur le Yezidisme,* Constantinople 1910 (Imprimerie du *Jeune Turc*), p. 10 ; Roger Lescot, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjār,* Beyrouth 1938 (Mémoires de l'Institut Français de Damas, V), pp. 83-84.

La même coutume se retrouve chez les Ahl-è Hakk kurdes : chaque Ahl-è Hakk, dès qu'il atteint l'âge de puberté, doit se choisir un "Frère de l'Au-delà" dans une famille autre que la sienne. Les partenaires sont soumis à un certain cérémonial. Le "Frère de l'Au-delà " doit être présent à chaque moment important de la vie de son frère, en particulier au moment de son mariage et aussi au moment de sa mort[1].

Le fait que cette coutume se retrouve aussi bien chez les Kurdes que chez les Turcs, pourrait s'expliquer par son origine indo-iranienne, comme le supposait Stig Wikander.

Avant de décrire une cérémonie de *Musâhip*, telle qu'elle est pratiquée chez les Alevis d'Anatolie Centrale, je vais citer les deux premières strophes d'un *nefes* (psaume) de Pir Sultan Abdal, le poète le plus vénéré des Alevis Bektachis, après Hatayî :

Eğer farz içinde farzi sorarsan
yine farz içinde farz dir musâhip
dört kapidan kirk makamdan ararsan
yine farz içinde farz dir musâhip.

Musâhipsiz kişi cem'e gelür mü ?
ettiği niyazlar kabul olur mu ?
Muhammed Ali yolundan derman bulur mu ?
yine farz içinde farz dir musâhip[2].

"Si tu me demandes quel est le devoir d'entre tous les devoirs,
le premier d'entre tous les devoirs, est le Musâhip.
Si tu cherches à travers les Quatre Portes et les Quarante Étapes,
le premier de tous les devoirs, est le Musâhip.

Un homme sans Musâhip, peut-il prendre part au Djem ?
Peut-il voir ses prières agréées ?
Peut-il trouver le salut dans la voie de Muhammed Ali ?
Le premier de tous les devoirs, est le Musâhip".

---

[1]Cf. G. R, Driver. *The Religion of the Kurds*, BSOS, II, 2 (1922), pp. 197-213 (surtout pp. 209-210).

[2]Cf. Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, p. 239, poème 159. K. Kehl-Bodrogi attribue ce poème à Hatayî (voir *op. cit.*, p. 189). Nous citons la dernière strophe du poème, celle qui contient le nom de l'auteur :

Pir Sultan Abdal'im hey kerem kâni
yine sensin dü cihanin sultani
aşnani buldun musâhibin kani
yine farz içinde farz dir musâhib.

En effet, le devoir d'avoir un *Musâhip* est un des sept *farz* "devoir obligatoire". Dans la voie de l'Imam Djafer-i Sâdik, il y a Quatre Portes : *Sheri'at, Tarikat, Ma'rifet, Hakikat*. Chaque Porte a dix Étapes (*Makam*). Chacun des membres doit connaître les Trois *Sünnet* et les Sept *Farz*. Les Trois *Sünnet* sont : connaître Tanri (Dieu), Muhammed, Ali. Le premier des *Farz*, c'est d'avoir un *Musâhip*. Les *Farz* sont les sept piliers de la maison du *Tarikat* : sans eux, on ne peut entrer dans la salle du *Djem*.

Ma description de la cérémonie du *Musâhip* repose tout d'abord sur l'observation directe, dans les communautés alevies de la région de Sivas. Elle est complétée par un texte fondamental connu sous le nom de *İmam Cafer Buyruğu* ou tout simplement *Buyruk* "Ordre sacré". Ce texte repose traditionnellement sur les paroles mêmes de l'Imam Djafer-i Sâdik, mais le texte varie selon les différentes versions. J'ai en ma possession plusieurs versions de ce *Buyruk* : elles diffèrent totalement entre elles. Il existe une version que l'on trouve couramment en librairie : dans sa première partie, c'est un abrégé d'histoire sainte ; dans sa deuxième partie, c'est un catéchisme bektachi-alevi, mais présenté de façon à paraître se rattacher à la religion officielle, le Sunnisme. Je possède également une version très précieuse de ce *Buyruk*, qui m'a été donné dans un village alevi de la région de Maraş[1]. Cette version dont la langue est archaïque, ne correspond pas du tout à la version précédente. Elle ne contient que la description de rites et d'instructions, sans histoire sainte. Elle contient des termes et des expressions que chaque Bektachi-Alevi comprendra, mais qui sont difficiles à interprêter pour un non initié : ainsi, par exemple, l'emploi du nom *Djebrail* pour désigner le coq qui va être sacrifié ; ceci m'a permis d'approfondir certains points relatifs au symbolisme religieux de ce volatile et de le comparer au *Malek Tavus* des Yezidis[2]. Il existe d'autres versions du *Buyruk* qui peuvent être classées entre ces deux extrêmes, plus ou moins modernisées et épurées.

De même que la cérémonie du Ayin-i Cem est la répétition sur terre d'une cérémonie qui a eu lieu dans l'Au-delà et qui est le *Banquet des Quarante (Kırklar Cemi)*[3], la cérémonie du *Musâhip* est la projection sur terre d'une cérémonie qui a eu lieu en dehors du temps et de l'Espace : lorsque le ciel et la terre furent créés, Gabriel (Cebrail) ceignit la ceinture autour des reins d'Adam et ils devinrent frères. Les anges vinrent leur apporter un repas de helva et de pain. Adam en garda une partie pour Eve. Répétant cet acte archétypal, Cebrail vint transmettre au Prophète un ordre de Dieu. Muhammed prit Ali par la main droite et le fit monter sur le *minber*. Il ouvrit sa ceinture et pressa Ali contre

---

[1]Cette version est due à Sefer Aytekin. Elle a été publiée à Ankara 1958 (?). K. Kehl-Bodrogi, *op. cit.*, s'y refère également. Mon exemplaire ne contient pas d'indication de date.
[2]Voir notre "Le Problème Kizilbaş", *Turcica*, VI, 1975, pp. 62-65.
[3]Voir "Le Problème Kizilbaş", pp. 63-65.

sa poitrine. Tous deux revêtirent la même chemise, de sorte à apparaître comme un seul corps avec deux têtes. Alors le Prophète dit : "Mon sang est ton sang, ma chair est ta chair, mon corps est ton corps, mon esprit est ton esprit, mon âme est ton âme." Alors ses disciples lui dirent : "O Prophète de Dieu, enlevez votre chemise". Le Prophète enleva sa chemise et l'on vit que Muhammed et Ali n'avaient qu'un seul corps. Le Prophète dit : "Ali et moi, nous sommes les fruits d'un seul arbre". Et prenant Ali par la main, il apposa son pouce contre son pouce. Puis Muhammed descendit du *minber*, il prit sa ceinture et dit : "Voici la ceinture dont Cebrail m'a ceint pendant la Nuit du *Miradj.* Maintenant je la ceins autour de tes reins". Il entoura les reins d'Ali de sa ceinture et fit trois nœuds : un au nom de Dieu, un au nom de Cebrail, et le troisième en son nom à lui. Et il dit : "O Ali, tu es mon frère, comme Moïse fut celui d'Aaron". Puis, en présence de Muhammed, Ali ceignit les reins de Selmân-i Farsî et de Kamber. Les disciples apportèrent à Muhammed du *peksimet,* du beurre (*yağ*) et du *helva.* Muhammed distribua cette nourriture à tous ceux qui étaient présents, après avoir prélevé une partie que Selmân-i Farsî apporta à Hasan, Huseyin et Fatima-uz-Zehra.

Si on analyse ce récit, on y trouve la réminiscence des cérémonies de fraternité inhérentes aux corporations artisanales de la Turquie médiévale[1]. On sait que pendant la cérémonie d'initiation des Akhis, les reins du nouvel adepte étaient ceints d'une ceinture et qu'un repas rituel suivait. La mention de Selmân-i Farsî, patron des corporations de métier, est très significative[2].

Après cette explication religieuse que l'on trouvera dans le *Buyruk,* voyons comment se déroule la cérémonie dans un village alevi : lorsque deux garçons ont atteint l'âge de dix ou onze ans et qu'ils sont unis par des liens d'amitié, ils décident de devenir *musâhip.* Ils le font d'abord savoir à leurs familles. Si rien ne s'oppose à ce lien, les familles donnent leur accord. Cependant, on ne peut devenir *musâhip* que si certaines conditions sont remplies :

1) les deux *musâhip* doivent parler la même langue.
2) Ils doivent être du même age, de la même religion, appartenir à la même classe sociale et aux mêmes conditions sociales : un célibataire ne peut devenir le *musâhip* d'un homme marié ; un homme âgé ne peut devenir celui d'un jeune homme ; un homme ignorant ne peut devenir celui d'un savant ou d'un érudit ; un cheykh ne peut devenir celui d'un derviche.
3) Ils doivent être du même village, de la même ville ou du même quartier.

---

[1]Voir I. Mélikoff, "Le Rituel du Helvâ : recherches sur une coutume des corporations de métier dans la Turquie médiévale," *Der Islam,* vol. 39, 1964, pp. 180-91.

[2]Cf. Louis Massignon, "Selmân Pâk et les prémices spirituels de l'Islam Iranien," *Opera Minora* I, Beyrouth 1963, pp. 443-483 ; ibid., "La 'Futuwwa' ou 'pacte d'Honneur Artisanal' entre les travailleurs musulmans au Moyen Age," *Opera Minora* I, pp. 396-421 (surtout pp. 405-408).

Si les familles sont d'accord, elles le font savoir à la cérémonie du *Djem*. Le Dede fait venir les deux futurs musâhip et récite une prière commençant par les mots rituels : "Bism-i Şah, Allah, Allah." Un an devra s'écouler. Si la décision des garçons n'a pas changé au cours de l'année, on procède à la cérémonie. On apporte un mouton qui sera sacrifié. La charge du mouton incombe à la famille du plus âgé des enfants. Cependant, si cette famille n'est pas assez riche, c'est la famille la plus aisée qui offrira le mouton. Les futurs *musâhip* sont amenés devant le Dede et se tiennent devant lui, les pieds tournés en dedans. Le dede prononce les paroles rituelles. Les deux *musâhip* se tiennent mutuellement par la nuque. Par trois fois, chacun attaquera et renversera l'autre. Puis, trois fois de suite, le Dede les frappera dans le dos avec un bâton, en disant : "Allah, Muhammed, Yâ Ali!" Et il prononce la formule : "Puisse Dieu faire durer votre fraternité !"

La description donnée par le *Buyruk* est plus longue, les prières y tiennent une plus grande place. Les *musâhip* promettent d'être toujours fidèles à Dieu, à Muhammed, à Ali, et de ne jamais quitter la voie de Huseyin.

Il y a, dans le *Buyruk*, des rites spéciaux concernant les couples mariés devenant *musâhip* : les deux *musâhip* et leurs épouses se couchent sur un tapis et sont recouverts d'un drap. Le Dede prononce les paroles rituelles, puis le drap est retiré et les quatre personnes se lèvent et vont baiser les mains des gens présents, en commençant par le Dede et le *Rehber* (le guide qui conduit les postulants devant le Dede ou *Mürşid*). Durant la cérémonie, le nom de Selman-i Pâk est invoqué. Selmân-i Pâk ou Selmân-i Farsî était le patron des Akhis, il joue un grand rôle dans le rituel Bektachi-Alevi[1].

Le Dede dira aux Musâhip :

Nefsinize uymayin	"Ne cédez pas à vos désirs"
Yolunuzdan azmayin	"Ne quittez pas la voie juste"
Mali mala cani cana katin	"partagez vos biens et vos vies"
Çiğ lokma yemeyin	"Ne mangez pas de bouchée crue (c. à d. ne faites pas de chose illicite)"
Halinize haldaş yolunuza yoldaş olun	"Soyez partenaires dans vos joies et vos peines, soyez compagnons de route".

Puis, on apporte une coupe et chacun boira le *dolu*[2]. On chantera trois *nefes* de Hatayî et on dansera trois *sema'*. Puis, on procédera au repas rituel. La chair du mouton sera partagée entre les participants au Djem (*Cem erenleri*).

---

[1]Voir supra, note 18.

[2]Le *dolu* est un verre de rakı, ou parfois de vin. La coupe circule de main en main, chacun en boit une gorgée et la passe à son voisin.

Après le repas, le Dede prononcera une dernière prière qui commencera par : "Bismişah, Allah, Allah.." Il invoquera les martyrs de Kerbela, en commençant par İmam Hasan, İmam Hüseyin. Il terminera par l'invocation chi'ite : *Alira bülend-i salavat : lâ fetâ illa Ali, lâ seyf illa Zülfikar.*

Puis, vient le *gülbenk* (prière à haute voix) final :
Üçler, beşler, yediler, kırklar, kerem-i evliyâ, Allah Allah eyvallah!...
Cümle gerçeklerin demine, hû dost!...

Les femmes se lèvent les premières et baisent les mains des gens présents, en commençant par le Dede. Les autres suivent. Les nouveaux *Musâhip* font le tour de la salle et baisent les mains des douze personnages qui ont tenu les Douze Services rituels[1], en commençant par le *Mürşid* qui est le même que le Dede. Celui-ci leur dira : "Cette nuit, vous dormirez, tous les quatre, dans le même lit."

Cependant, tous ceux que j'ai interrogés, m'ont dit que la cérémonie du *Musâhip* s'était passée avant leur mariage. On estime qu'un homme doit avoir un *musâhip* avant de se marier. Je n'ai donc jamais eu l'occasion d'assister à une cérémonie de *musâhip* concernant deux couples mariés.

Les liens qui unissent les *musâhip* ont un caractère social : les *musâhip* doivent s'entraider et aider mutuellement leurs familles, pendant toutes leur vies. Voici, d'après le *Buyruk*, quelles sont les règles de conduite que doivent avoir les *musâhip* :

Un musâhip peut aller dans la maison de son *musâhip* sans être invité ; il peut partager, son repas sans être prié ; il doit partager tout ce qu'il possède avec son *musâhip*, *namus dışında* "en dehors des relations sexuelles". Il sera le remède de ses peines, le baume de ses blessures, il partagera avec lui ses biens, ses peines, et même ses mécréances. Un *musâhip* ne peut avoir aucune mauvaise action envers son frère.

Les liens du *Musâhiplik* sont très forts : les enfants de deux *musâhip* ne peuvent pas se marier entre eux, tandis que les enfants de deux frères ou sœurs le peuvent. Ces liens durent jusqu'à la mort.

Quand un *musâhip* veut se marier, son Frère de l'Au-delà doit l'assister. Ils iront tous les deux chercher la mariée, chacun la prenant par un bras.

---

[1]Ce sont les Douze Services : *On İki Hizmet*, qui font partie du rituel du *Ayin-i Cem*.

Si les choses ne se passent pas normalement, c'est-à-dire si le garçon aime une jeune fille autre que *celle que sa famille a choisie,* ou si la famille de la jeune fille demande un prix trop élevé pour le *başlık* "prix de la coiffe"[1] et que la famille du jeune homme n'est pas en mesure de le verser et si les jeunes gens décident de s'enfuir ensemble, le *musâhip* doit aider son frère à enlever sa fiancée. L'enlèvement est chose courante et fait partie des coutumes du village. Une fois accompli, les familles sont obligées de s'entendre.

Pendant la cérémonie du *henne* qui se déroule chez le fiancé, simultanément à celle qui a lieu chez la jeune fille, le *henne* est d'abord appliqué sur la main droite du *musâhip*, ensuite sur celle du fiancé.

Le *Musâhip* escortera les mariés jusqu'à la chambre nuptiale. S'il est lui-même marié, son épouse assistera la nouvelle mariée pendant toutes les cérémonies du mariage.

On peut dire pour conclure que les origines de la coutume du *Musâhiplik* sont très anciennes. Il semblerait qu'elle ait existé, sous certaines formes, en Asie Centrale, à l'époque des Karakhanides et qu'elle ait eu des ressemblances avec le *havishta* des Indo-Iraniens. L'ancienne institution du *bistä* à laquelle elle pourrait être rattachée, avait un caractère social. Je pense que cette coutume est différente du *anda* ou *andlik* des anciens Türks et des Mongols. L'institution du *anda* et *andlik* devrait plutôt être étudiée dans le cadre de la "fraternité de sang".

En Anatolie médiévale, la coutume du *musâhip* faisait partie du rituel des corporations de métier et plus particulièrement des Akhis auxquels elle a emprunté beaucoup d'éléments. C'est dans le cadre de ceux-ci qu'elle reçut une consécration religieuse. Son caractère sacré se trouva renforcé lorsque la corporation des Akhis se fondit dans l'Ordre des Bektachis.

Malgré certains détails qui peuvent *a priori* paraître équivoques, notamment ceux qui concernent les couples mariée, je suis persuadée que la coutume du *musâhiplik* doit être considérée comme une institution de caractère social. Elle se trouve être le propre de sociétés originairement nomades, semi-nomades ou de sédentarisation récente.

---

[1] Dans les villages, la nouvelle mariée porte sur sa coiffe tous ses bijoux et ses pièces d'or, c'est pourquoi le "prix de la coiffe" *başlık* tient la place du *kabin* payé par le futur mari lors du mariage musulman.

IX. LA COMMUNAUTÉ KIZILBAŞ DU DELI ORMAN EN BULGARIE

Les investigations qui sont consignées ici ont été faites durant l'été 1983, au cours d'un voyage en Bulgarie, qui avait été préparé de longue date par ma regrettée collègue Bistra Cvetkova, pour me permettre d'étudier la communauté Kızılbaş de ce pays. Je suis retournée sur les lieux en juin 1985, mais la situation avait beaucoup changé et mes interlocuteurs étaient devenus réticents. Je n'ai donc pas pu approfondir, comme je l'avais souhaité, les recherches que j'avais commencées. Ne sachant pas quand la situation deviendra meilleure, j'ai résolu de publier, sans plus tarder, les résultats de ces premiers voyages. Je suis obligée de taire les noms de ceux qui m'ont aidée et pour qui je garde un sentiment de reconnaissance et d'amitié.

Il y a en Bulgarie environ 90.000 Kızılbaş officiellement reconnus, mais le nombre est, parait-il, plus important encore, car beaucoup n'avouent pas ouvertement être Kızılbaş. Les croyances de ces Kızılbaş ne diffèrent pas de celles des Alevis de Turquie, avec cependant quelques différences concernant la place qu'ils accordent à Hacı Bektaş. Le nom Kızılbaş, qui est terme historique, est le seul qui convienne pour désigner ces communautés hétérodoxes. En Anatolie, le terme "Alevi" l'a remplacé, à une époque assez récente, à cause du sens péjoratif qu'avait pris le mot Kızılbaş qui en était venu à désigner un "rebelle hérétique".

Tout d'abord, je vais retracer la zone géographique d'expansion des Kızılbaş de Bulgarie, telle qu'elle m'a été donnée par mon guide et mon informateur, un Kızılbaş de la région du Deli Orman. C'était un homme de 58 ans à l'époque. Il était fils d'un *zâkir* — en Anatolie *aşık-ozan* — et dans sa jeunesse, il avait été, pendant trois ans, *talip* "disciple" d'un *baba* dont il épousa la fille. C'était donc un homme qui connaissait parfaitement les croyances et les coutumes des Kızılbaş, même s'il a cessé de les suivre.

La zone d'expansion des Kızılbaş s'étend depuis le Babadağ, en Roumanie, tout au long de la côte de Mer Noire. Elle comprend, au nord-est, Silistra, Dobruc (act. Tolbuhin), la région du Deli Orman avec Kubrat (Balčik) et Raz-grad, Ruse (Rusčuk), Targovište (Cuma), Sliven (İslimiye), Yambol,

Haskova (Hasköy) où se trouve le *tekke* de Otman Baba, Kardjali, jusqu'aux Monts Rhodope et jusqu'à Didymotikon, en Grèce, où se trouvait le célèbre *tekke* de Kızıl Deli, le plus grand centre Kızılbaş des Balkans. Les trois plus grands sanctuaires étaient Demir Baba, dans le Deli Orman, à 17 km de Razgrad, près d'Isperih, en haut du Zavet, et qui était le but final de mon voyage ; Otman Baba, dans la région de Haskovo, et Kızıl Deli Sultan, près de Dimetoka (Didymotique). Mais il y a également d'autres sanctuaires, comme celui de Akyazılı Baba à Batova, act. Obročište, près d'Alberia, sur la Mer Noire, au nord de Varna, qui est un ancien *tekke* Bektaşi encore fréquenté. Quand je l'ai visité, il y avait des traces de bougie, toutes fraîches, sur la tombe du saint, et sur le vieux mûrier, près de l'ancien *Meydan evi*[1], il y avait beaucoup de bouts de ruban et de chiffon, attestant un culte encore vivace. Un autre sanctuaire se trouve à Targovište (Cuma), c'est celui de Kız Ana ; il parait qu'il est bien conservé. S'il ne reste rien du sanctuaire de Kızıl Deli, par contre, d'après mon guide, à Xanthi, en Grèce, il y aurait un centre Kızılbaş actif.

Comme j'ai surtout visité et séjourné dans le Deli Orman, je vais décrire cette région, telle qu'elle était au début du siècle, en me servant d'une description faite par l'écrivain bulgare Ivan Vasov. Cette description est tirée de sa nouvelle : "Une aventure dans le Deli Orman".

> Le Deli Orman que notre héros devait traverser, est la région la plus boisée, la plus déserte et la moins connue de la Bulgarie. Elle comprend un vaste territoire englobant Silistra, Razgrad, Šumen, Dobrič et Dobrudja. La vallée du Deli Orman, au relief peu accidenté, est recouverte d'épaisses forêts de grands chênes alternant avec de hautes collines couvertes de ronces et de maquis. Entre ces collines, il y a des vallées fertiles. À l'intérieur de la forêt, on trouve des champs et des prairies couleur d'émeraude. C'est là que vivent les Turcs Kızılbaş, dans des villages serrés les uns contre les autres. Ce sont des gens de haute taille, de constitution robuste, laborieux, aux coutumes primitives et fanatiques...
>
> ...Un voyageur pénétrant dans le Deli Orman, le trouve encore plus sauvage, les forêts lui paraissent encore plus touffues et solitaires. Un maquis vert, haut de trois ou quatre mètres, lui barre la route des deux côtés, tel un mur infranchissable, et des heures durant, il lui cache l'horizon. Souvent, lorsqu'il regarde du haut d'une colline, une plaine infinie s'étend devant ses yeux. Jusqu'à l'horizon où la terre et le ciel se rejoignent, on ne voit qu'une étendue verte. Ce sont des vallées innombrables qui rappellent les vagues d'une mer agitée, et des collines recouvertes de forêts vertes s'étendent à perte de vue. Derrière certaines

[1]Salle de réunion des derviches.

collines recouvertes de buissons, l'œil aperçoit un minaret nain ou bien des fumées s'échappant de cheminées invisibles. Ce sont les traces d'un village turc caché dans la forêt. Près des buissons et des noisetiers, s'alignent des forêts de bouleaux et de chênes. Sous leurs robustes branchages, s'étendent de frais ombrages. Dans les feuillages chante une multitude d'oiseaux. Des rossignols invisibles, avec leur voix mélodieuse, chantent les mélodies du printemps. Dans les profondeurs des forêts, on entend le roucoulement des pigeons. Ces voix déchirantes, tristes et nostalgiques, viennent encore augmenter la mélancolie de ces régions solitaires.

Quel dommage que la nature ait privé ces merveilleux endroits, verdoyants et fertiles, de son don le plus précieux : il n'y a pas d'eau... Les vallées qui coupent sans cesse la route, sont privées d'eau. Aucun fleuve ne les arrose. Le voyageur qui marche pendant des jours entiers, cherche en vain, pour étancher sa soif, à percevoir le bruissement d'une source ou le bruit joyeux d'une eau courante, à travers les vallées. Pour assouvir leurs besoins en eau et ceux de leur bétail, les habitants doivent se contenter de l'eau des pluies qui s'amasse dans des crevasses. À côté de chaque village, le voyageur rencontre ces réserves d'eau. L'eau s'amasse dans les petites vallées, inclinées, et s'écoule vers le bas au moyen de hauts barrages. En s'amassant, les eaux de pluie forment des lacs. Les villages tirent leurs besoins d'eau de ces lacs. Mais bientôt la sècheresse et la chaleur du jour les dessèchent ; ils prennent l'aspect d'étangs vaseux et boueux. Même la surface du ciel prend une teinte de vase et de boue.

Dans ces régions désertiques, et isolées de tout, se frayer un chemin à travers cette verdûre, n'est pas chose facile pour un Bulgare. Il ressent une sollitude oppressante, un sentiment d'hostilité et d'inimitié. Le nom même de "Deli Orman" lui parait néfaste. Pendant les siècles de la domination turque, les Bulgares ne s'aventuraient jamais dans ces forêts pleines d'embûches.

Voilà comment un Bulgare voyait ces régions au début du siècle. Maintenant les choses ont changé. La forêt a presque disparu. On n'en voit que quelques bribes. Mais les villages turcs Kızılbaş sont toujours serrés les uns contre les autres. Les gens ne sont plus primitifs et ils n'ont probablement jamais été fanatiques : une des caractéristiques de ces communautés hétérodoxes, est leur esprit de tolérance. Mais le manque d'eau est toujours le défaut principal du Deli Orman. Evliya Çelebi, dans ses récits de voyage, n'a pas manqué de signaler la sècheresse et le manque d'eau de ces régions. Dans les villages où j'ai séjourné, j'ai pu voir des lacs produits par l'amoncellement des eaux de pluie. Bien qu'il n'y ait ni boue, ni vase, les habitations étaient privées d'eau courante. Durant la chaleur de l'éte, nous manquions à un tel point d'eau potable que nous sommes allés en chercher à la source sacrée du *tekke* de Demir Baba. Cette source, elle, n'est jamais tarie. Cela fait partie des miracles du saint !

Je décrirai maintenant les deux villages Kızılbaş où j'ai séjourné, en mettant l'accent sur ce qui m'a frappée le plus et sur ce en quoi ces Kızılbaş diffèrent des Alevis d'Anatolie.

J'ai séjourné dans deux villages près de Razgrad : le village de *Djaferler*, maintenant appelé *Sevar*, où j'ai passé plusieurs jours chez l'habitant, et celui de *Nesimi Mahallesi*, maintenant appelé *Madrevo*. Le village de Madrevo est entièrement Kızılbaş. Il compte 2000 habitants. Celui de Djaferler ou Sevar a 3.300 habitants. Il est divisé en deux parties, séparées par une route. D'un côté, il y a 1.300 habitants, tous Musulmans[1]. Les Kızılbaş les appellent "Türk", mais pour eux, le mot *Türk* est synonyme de *Sunnî*. Dans cette partie du village, il y a une gentille petite mosquée qui était illuminée lors de mon séjour, car c'était le mois de Ramazan. Les gens respectaient le jeûne et fréquentaient probablement la mosquée. Mais les choses ont dû changer depuis. De l'autre côté du village, vivaient — et vivent probablement encore — 2000 Kızılbaş qui ne se mélaient pas à ceux qu'ils appelaient "Türk", bien que ces Kızılbaş soient vraisemblablement de véritables Turcs, établis dans ces régions depuis longtemps. Nous savons en effet que la première installation des Turcs dans la province de Dobroudja, se fit à l'époque seldjoucide, vers 1263, sous la conduite du légendaire Sarı Saltuk[2]. Au début du XVe siècle, cette région fut un des centres de la révolte de Cheykh Bedreddin. Les historiens Aşıkpaşazâde et Neşri nous apprennent que Cheykh Bedreddin était installé à *Ağaç Denizi* qui est l'ancien nom donné par les Turcs au Deli Orman. Il y avait beaucoup de partisans[3]. Cette région a toujours été un centre d'hétérodoxie. Evliya Çelebi énumère les *tekke* bektaşi qu'il a visités en Dobroudja. Il dit avoir visité, dans le Deli Orman, le *tekke* bektaşi de Mustafa Baba, à Küçük İlhanlar. Tadeusz Kowalski qui a étudié la langue turque de la Bulgarie du nord-est[4], distingue, dans les parlers turcs du Deli Orman et de la Dobroudja, trois couches successives dont les deux premières remonteraient à une époque antérieure à l'arrivée des Ottomans, la troisième étant celle de colons turcs et d'éléments turquisés de l'époque ottomane[5]. Les Kızılbaş appartiennent vraisemblablement

---

[1] Je rédige ceci en 1990.

[2] Ce problème a été étudié plusieurs fois. Les études les plus détaillées sont celles de Paul Wittek, "Yazidjioghlu on the Christian Turks of the Dobruja," *BSOAS*, 1952, XIV/3, pp. 639-668 ; et Aurel Decei, "Les Problème de la Colonisation des Turcs Seldjoucides dans la Dobrogea au XIIIème siècle." *Tarih Araştirmalari Dergisi*, vol. VI, N° 10-11, 1968 (Ankara °niversitesi Basimevi, 1972), pp. 86-111.

[3] Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, dans *Türk Tarihleri* I, ed. Çiftçioğlu, N. Atsiz, Istanbul 1949, pp. 152-154 ; Neşri, *Kitâb-i Cihan-Nümâ*, ed. Faik Reşit Unat et Mehmed A. Köymen, II, Ankara, 1957 (T.T.K.), pp. 543-547.

[4] Tadeusz Kowalski, *Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du nord-est*, dans Mémoires de la Commission Orientaliste de l'Académie Polonaise, N° 16, Cracovie 1933.

[5] Ibid., p. 27.

aux deux premières couches, auxquelles se seraient joints, au cours des siècles, des réfugiés rescapés des nombreuses révoltes Kızılbaş[1].

Les Kızılbaş et les "Türk" parlent le turc. Les enfants n'apprennent le bulgare que lorsqu'il vont à l'école, c'est-à-dire pas avant sept ans. Les deux communautés ne se marient pas entre elles.

Les croyances des Kızılbaş de Bulgarie ne diffèrent pas des Alevis de Turquie : ils croient à la divinité d'Ali, ils vénèrent les Douze Imams, les martyrs de Kerbela. La survivance d'un culte solaire demeure apparente sous un vernis de Soufisme.

L'organisation de la communauté Kızılbaş est, à peu de choses près, identique à celle des Alevis d'Anatolie : il y a un *Baba* dans chaque village. À la tête des *Baba*, il y a un *Başbaba* qui visite chaque village une fois par an et qui correspond au *Dede* des Alevis. La seule différence, c'est que le *Başbaba* n'est pas Seyyid, alors que le *Dede* doit obligatoirement être Seyyid, c'est-à-dire descendre d'Ali, par sa chaîne initiatique. Tandis que les Alevis ne tiennent pas de *Ayin-i Djem* sans la présence d'un *Dede* — ce qui limite le *Ayin-i Djem* à une fois par an dans les régions où il n'y a pas de *Dede* —, dans les villages du Deli Orman, il y a un *Ayin-i Djem* deux fois par semaine, de novembre à mai. En été, il n'y a pas de *Djem*, à cause des travaux des champs, de même qu'en Anatolie. Le *Ayin-i Djem* est organisé par le *Baba* aux côtés duquel participent un, deux ou trois *zâkir* (*aşık-ozan*) ; ces derniers chantent et jouent du *saz*. Les participants au *Djem* peuvent se lever et joindre leurs voix à celles des *zâkir*. Les femmes prennent fréquemment part aux chants.

Les principales fêtes sont le *Hızır İlyas Bayramı*, le 6 mai, qui correspond à la Saint Georges. Cette fête marque la fin de la période des *Ayin-i Djem*, car c'est le début des travaux des champs. Le 8 novembre, il y a une fête d'origine chrétienne qui correspond à la Saint Dimitri. Elle marque le début des cérémonies du *Ayin-i Djem*. Avant le *Hızır İlyas Bayramı* il y a une fête, également d'origine chrétienne, appelée *Kafirler perşembesi* "le jeudi des mécréants", pendant laquelle on saute par dessus des feux.

Le *Hızır İlyas Bayramı* — Hıdrellez en Turquie — n'est fêté ni en Anatolie Centrale, ni en Anatolie Orientale. Dans ces régions, il y a une autre fête de Hızır, *Hızır Bayramı*, qui a lieu en février, à l'époque des Calendes de février, et que l'on peut rapprocher de l'ancien Nouvel An turc, d'après le calendrier des Douze Animaux. C'est une fête qui remonte à l'époque pré-

[1]D'après Faruk Sümer, après la révolte de Shah Kulu, en 1511, Bayezid II aurait exilé les Kizilbash révoltés des sandjak de Teke et Hamid, en Morée et en Thrace. Il se réfère à Sa'd-ud-din, *Tâc-ut-tevârih*, Istanbul 1280, II, p. 181 : cf. *Oğuzlar*, Ankara 1967, p. 169.

islamique. Elle est également fêtée en Azerbaydjan iranien, chez les Ahl-è Hakk[1]. Il ne faut pas confondre cette fête avec celle de Hıdrellez qui est fêtée dans certaines régions de Turquie, au mois de mai. Cette année[2], j'ai assisté à la fête de Hıdrellez, au Türbe de Şücaattin Veli, près de Seyitgazi, dans la nuit du 5 au 6 mai ; la fête a continué pendant tout le dimanche 6 mai. D'après le Dede de Şücaattin Veli Sultan, les Kızılbaş du Deli Orman et les Alevis de Thrace dépendent de son *Ocak*[3]. Plusieurs réfugiés de Bulgarie étaient présents à la cérémonie.

J'évoquerai maintenant deux points qui m'ont frappée : le premier concerne l'organisation de la communauté, le second le *Ayin-i Djem.*

En Turquie, tous les Alevis sont Bektachis. Alevis et Bektachis vénèrent Hacı Bektaş Veli. C'est de lui que relève l'Ordre des Derviches Bektachis. Hacı Bektaş est le saint patron de tous les Alevis et les Bektachis, comme il fut celui des Janissaires, jusqu'à leur abolition, en 1826.

Les Kızılbaş de Bulgarie se divisent en deux *sürek,* deux branches : les *Bektachis* qui sont appelés *çarşambali,* parce qu'ils se réunissent le mercredi (çarşamba), parfois aussi le jeudi soir, et qui vénèrent Hacı Bektaş Veli ; et les *Baba'is* qui sont appelés *pazarteli,* parce qu'ils se réunissent le lundi soir (pazartesi). Je me trouvais parmi les Baba'is. Pour ceux-ci, Hacı Bektaş n'est qu'un saint de second ordre. Dans leurs prières et leurs *nefes* (psaumes), ils invoquent Demir Baba, Kızıl Deli ou Sarı Saltuk, plutôt que Hacı Bektaş. Dans le Deli Orman, le saint invoqué est Demir Baba dont le *tekke* se trouve à Zavet, entre Isperih et Kubrat. Ce *tekke* a été bati sur l'emplacement d'un ancien sanctuaire thrace[4]. Près du tekke qui se trouve dans une vallée profonde appelée *Dipsiz Gölü* (lac sans fond), il y a une source sacrée que le saint aurait fait jaillir en enfonçant ses cinq doigts dans le rocher. D'après la tradition, Demir Baba aurait été un partisan de Cheykh Bedreddin et serait venu avec lui de Silistra. Après la défaite de Cheykh Bedreddin, Demir Baba se serait retiré à Dipsiz Gölü où il aurait mené la vie d'un ermite.

---

[1]Cf. Irène Mélikoff, "Notes sur les coutumes des Alevis : à propos de quelques fêtes d'Anatolie Centrale," dans *Quand le crible était dans la paille...* (Hommage à Pertev Naili Boratav), Paris 1978, pp. 273-280.

[2]Je rédige ceci en 1990.

[3]"Foyer, âtre" ; "famille, lignée". Chez les Alevis, *Ocak* désigne la lignée, par initiation, d'un *Dede.* Celle-ci doit obligatoirement remonter jusqu'à Ali, car le Dede doit être "Seyyid", c'est-à-dire descendant d'Ali. Cf. Abdülbâki Gölpinarli, *Tasavvuf'tan dilimize geçen deyimler ve atasözleri,* Istanbul 1977, pp. 262-263.

[4]Stojan Stojanov, "Kompleksnite izsledvanija v Kyzylbaškija Manastir 'Demir Baba'", dans *Sbornik istoričeski materiali,* Razgrad 1984, pp. 43-53.

Les Baba'is se rattachent par tradition à l'insurrection des Baba'is qui secoua l'Anatolie en 1239-1240. D'après le récit de Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş et son frère Mintaş étaient des partisans de Baba Ilyas-i Horasanî, un des principaux chefs de la révolte. Mintaş périt dans le massacre qui suivit l'écrasement de l'insurrection. Bektaş en échappa et se retira à Soluca Kara Öyük, actuellement Hacı Bektaş, où il mena la vie d'un ermite[1]. L'ancêtre d'Aşıkpaşazâde, Elvan Çelebi, auteur d'un *Menâkibnâme,* récit hagiographique de la vie de son aïeul Baba İlyas-i Horasanî, cite Hacı Bektaş parmi les disciples et partisans de ce dernier[2]. On remarque certains parallélismes entre les vies de Demir Baba et de Hacı Bektaş ; tous deux ont été partisans d'un chef d'insurrection ; tous deux ont échappé à un massacre ; tous deux se sont réfugiés dans un endroit où ils ont vécu en ermite, faisant des miracles ; tous deux ont fait jaillir une source miraculeuse, etc.

La présence de Cheykh Bedreddin à Silistra et au Deli Orman est attestée par les historiens ottomans ; il y aurait eu de nombreux partisans. La mémoire de Cheykh Bedreddin est vénérée au Deli Orman et dans toute la région. Le jour présumé de sa mort, les Kızılbaş dansent un *sema'* appelé *Uryanlar sema'i* (le sema' des nus), car Cheykh Bedreddin a été pendu nu dans le bazar de Serres. J'ai appris depuis que le *Uryanlar sema'i* est également dansé dans la région de Kars, notamment à Sarı Kamış[3].

La raison de l'animosité des Baba'is envers Hacı Bektaş, proviendrait des liens qui unissaient ce saint au Devshirme et aux Janissaires, car ces derniers ont laissé un souvenir très pénible en Bulgarie.

Ce qui est frappant, c'est que ces Kızılbaş ne se réclament pas de Hacı Bektaş, mais qu'ils existent en dehors de lui. Il est également frappant qu'ils s'associent au souvenir de l'insurrection des Baba'is ou tout simplement des Baba'is. Les rapports entre Cheykh Bedreddin et les milieux hétérodoxes d'où sont sortis les Kızılbaş, ont déjà été évoqués. On a également supposé des rapports avec les descendants des anciens Baba'is réfugiés dans le Deli Orman[4]. Mais dans les deux cas, il ne s'agit que d'hypothèses. Cependant, il existerait un *Vilâyetnâme* de Demir Baba. Il y en aurait un exemplaire chez Bedri Noyan et un autre chez Nevzat Demirtaş, le Dede de Şücaattin Veli. Il s'agirait d'un

---

[1]Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman,* ed. Âli, Istanbul 1332, pp. 204-205 ; ibid., dans *Osmanlı Tarihleri* I, pp. 237-238.

[2]Elvan Çelebi, *Menâkibü'l kudsiyye fî Menâsibi'l-ᵒnsiyye,* ed. İsmail E. Erünsal et A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984, p. 169, vers 1994-1995.

[3]Cette information m'a été donnée par un *Dede* originaire de Kars, actuellement à La Haye, qui y aurait assisté. Ceux qui prennent part au *Sema'* ne sont pas entièrement nus. Les hommes portent un pagne et les femmes une espèce de tunique blanche, très fine, qui laisse une épaule et un bras nus.

[4]Cf. *İ.A.* s.v. *Bedreddin Simâvî* (art. de M. Şerefeddin Yaltkaya).

texte court et ancien[1]. Il serait souhaitable que ce texte soit étudié le plus vite possible, car il pourrait nous apporter des renseignements nouveaux sur Cheykh Bedreddin et ses relations avec les milieux hétérodoxes turcs.

Le deuxième point qui a attiré mon attention, c'est la cérémonie du *Ayin-i Djem* qui diffère des cérémonies auxquelles j'ai assisté et qui étaient organisées par les Alevis d'Anatolie Centrale. Cependant ces différences ne sont pas exclusivement réservées au Deli Orman, on les trouve aussi ailleurs, notamment chez les Tahtadji de la région d'Elmalı.

De même qu'en Anatolie, seuls les couples mariés peuvent prendre part au *Ayin-i Djem* ; cependant les veuves y sont admises, surtout après un certain âge. Mais au Deli Orman, contrairement aux coutumes de l'Anatolie Centrale, il est fait usage de boissons alcoolisées durant le *Djem*. Au début de la cérémonie, il y a un rite appelé *görüşmek*, qui existe aussi en Anatolie Centrale, mais ayant perdu son caractère initial : là, tous les participants se saluent en se baisant mutuellement la main. Dans le Deli Orman, tout le monde se salue en entrant dans la salle, en s'embrassant trois fois, sans discrimination de sexe. Quand le *Saki* (l'échanson), qui est une femme, assistée de son mari, tend à tous les participants au Djem, le *Dolu*, qui est un petit verre de rakı, elle embrasse chacun des membres. Au troisième *Dolu*, toutes les femmes se lèvent et vont s'incliner devant le Baba qu'elles embrassent, ainsi que tous les membres masculins. Chez les Tahtadji d'Elmalı, mon informateur m'a confirmé que chez eux les coutumes étaient les mêmes, mais qu'il n'y avait que trois *Dolu : Doluyu üçlüyoruz* (nous répétons trois fois le *Dolu*), m'a-t-il dit[2]. Pendant le *Djem* du Deli Orman, cela s'est répété tout au long de la cérémonie, après chaque prière, après chaque *nefes* (psaume), au moment où était prononcé le nom du poète[3]. Cependant, malgré tous les verres vidés — minuscules il est vrai — je n'ai pas remarqué le moindre écart à la bienséance.

En dehors de ces détails qui existent également dans d'autres régions de Turquie, certainement chez les Tahtadji et peut-être aussi en Thrace, car le Dede de Şucaattin Veli nous a appris que les Alevis de Thrace et les Kızılbaş du Deli Orman dépendaient de son *Ocak*, l'organisation du Djem ne diffère pas des cérémonies que j'ai vu ailleurs : les mêmes *nefes* sont chantés, les mêmes *sema'* sont dansés, la même émotion accompagne l'invocation du nom d'Ali et celle des martyrs de Kerbela.

---

[1]L'exemplaire de Bedri Noyan a été vu par A. Yaşar Ocak. C'est lui qui nous a dit que le texte paraissait ancien et qu'il était court. Ceci nous a été confirmé par Nevzat Demirtaş, lors de notre visite à Şücaattin Veli. Nous espérons vivement que A. Yaşar Ocak réussira à obtenir une photocopie de ce texte.

[2]Lors d'une visite au türbe de Abdal Musa, près d'Elmali, le 9 mai 1990, j'ai interrogé mon informateur Tahtadji sur le déroulement du *Ayin-i Djem*. Il m'a confirmé l'usage du "dolu" qui est limité chez eux à trois fois.

[3]Je n'ai pas pensé à compter les *dolu*. Peut-être étaient-ils limités à douze (en l'honneur des Douze Imams).

Le point qui a le plus attiré mon attention, c'est la constatation que ces communautés hétérodoxes, encore très vivaces dans ces régions, peuvent exister indépendamment de Hacı Bektaş. Elles ont probablement existé avant lui. Le souvenir encore vivace des Baba'is, vient renforcer l'hypothèse que le Bektachisme n'est que la continuation des croyances des Baba'is du XIIIe siècle, encore proches des croyances et traditions turques préislamiques. La place prépondérante accordée par la suite à Hacı Bektaş viendrait vraisemblablement de ses relations fort étroites avec les premiers sultans ottomans. Enfin, la vénération accordée encore à Cheykh Bedreddin, tendrait à prouver que son mouvement n'était pas étranger aux mouvements hétérodoxes qui ont existé en Anatolie depuis le XIIIe siècle.

Le deuxième point qui m'a frappée, c'est l'usage des boissons alcoolisées pendant le *Djem* et la coutume appelée *görüşmek*. Je connaissais celle-ci, mais je ne lui donnais pas tout son sens. Ce terme peut avoir eu un sens plus précis. Il ne fait pas de doute que ces coutumes soient à l'origine des récits tendancieux, voire même des calomnies, que l'on trouve dans les rapports historiques concernant les Kızılbaş. Elles ont dû disparaître dans la plupart des régions d'Anatolie, sous l'influence de l'Islam et sous l'effet des persécutions, mais elles se sont maintenues dans les Balkans, surtout dans une région aussi lointaine et aussi inaccessible que le Deli Orman.

X. UN ORDRE DE DERVICHES COLONISATEURS: LES BEKTAŞIS

Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans

Dans une de ses célèbres études, "Les Derviches colonisateurs de l'époque des invasions et les couvents" (*zâviyé*)[1], Ömer Lûtfi Barkan a examiné le rôle joué par les derviches dans le processus de colonisation et d'islamisation des terres nouvellement conquises par les premiers sultans ottomans. Bien qu'il se soit inspiré d'études plus anciennes, en particulier celles de Fuat Köprülü[2], l'ouvrage d'Ömer Lûtfi Barkan peut être considéré comme un travail de pionnier. En effet, personne avant lui n'avait traité ce problème à fond, en contrôlant ses assertions par 225 documents d'archives provenant des registres des recensements fonciers et des recensements de populations, rédigés au début du XVIe siècle. Grâce à ces documents, Ömer Lûtfi Barkan a pu montrer que les derviches, aux temps héroïques de l'expansion de l'Empire Ottoman, n'étaient pas seulement des saints extatiques et contemplatifs, mais que, venant s'installer sur des terres inhabitées, ils s'adonnaient à l'agriculture, à l'élevage, et contrôlaient toute l'économie rurale des régions qu'ils habitaient. Leur installation dépendait parfois de la volonté même du souverain et se faisait en général toujours avec l'assentiment du pouvoir central. Elle se produisait ou bien sur des terres désertes ayant appartenu à des Chrétiens qui avaient fui devant l'invasion, ou bien aussi sur des points stratégiques, tels des défilés de montagnes ou des voies de communication. Ces points étaient souvent octroyés à un cheykh qui y bâtissait une *zâviyé,* couvent-ermitage[3], auquel venait d'ajouter un *tekye,* couvent de derviches disciples du maître, qui cultivaient la terre, plantaient des

---

[1] "Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler I. İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler," dans *Vakıf Dergisi* II, Ankara 1942, p. 279-386 ; un résumé en français se trouve à la fin du livre : *Les fondations pieuses comme méthode de peuplement et de colonisation : les derviches colonisateurs de l'époque des invasions et les couvents* (zâviyé), p. 59-65.

[2] *Les Origines de l'Empire Ottoman,* Paris 1935 (Études orientales publiées par l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul, III) ; et aussi son article "Abdal", dans *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi* I, Istanbul 1935, p. 23-56.

[3] La *zâviye* était un couvent-ermitage consacré par un cheykh : cf. Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai bir müessesesi : *Zâviye-Camiler,*" dans *Istanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası,* XXIII, n° 1-2, sept. 1962-févr. 1963, p. 23-25.

vergers et des jardins ; un village ne tardait pas à apparaître, puis des fondations d'utilité sociale : moulins, cuisines publiques, fours, caravansérails, hôpitaux, etc. Bientôt ce lieu désert devenait un centre de culture auquel le mausolée du saint fondateur conférait un prestige moral. Si ce lieu se trouvait en pays chrétien, il pouvait devenir un centre d'irradiation de l'Islam et de la culture turque, favorisé par l'esprit tolérant, voire supraconfessionnel, des derviches et l'attrait exercé sur les Chrétiens au service du couvent ou vivant aux alentours, par les cérémonies où se mêlaient danses extatiques et chants liturgiques, auxquelles succédaient des agapes souvent accompagnées de boissons alcoolisées et parfois aussi de haschisch, selon une tradition proche encore des coutumes chamaniques[1].

D'après le témoignage des documents d'archives, il ressort que le cheykh venu s'installer dans telle ou telle région, apparaît souvent être le Beg d'une communauté ou le chef d'une tribu. Pour ne citer qu'un seul exemple, dans un registre rédigé sous le règne du sultan Selim Ier, nous trouvons mentionné le village de Şeyh Hacı İsmail, dans la région de Lârende, fondé par le personnage du même nom, «venu du Khorassan avec ses derviches». D'après ce registre de recensement, à l'époque du sultan Selim Ier, c'était un village florissant, habité par les descendants de Hacı İsmail, tandis que dans les *yaylak*, pâturages, des environs, vivaient des tribus turkmènes qui leur étaient «associées», tribus auxquelles les fils de Hacı İsmail devaient être apparentés avant de se sédentariser[2]. Ces «colons» jouissaient d'un traitement de faveur de la part des différents sultans, de certaines immunités et de l'exonération de certains impôts, à cause des services qu'ils rendaient[3]. Ceux-ci ne consistaient pas seulement à défricher et cultiver la terre, à «servir et aider les voyageurs et passants», mais aussi à veiller à ce que l'ordre établi soit respecté, à assurer la sécurité et la police des routes, et également à participer éventuellement à des opérations militaires en y envoyant des combattants. Beaucoup de ces derviches avaient eux-mêmes pris part à la conquête des terres sur lesquelles ils s'étaient installés[4].

Or, si l'on se penche sur l'étude d'Ömer Lûtfi Barkan, et sur les documents d'archives reproduits par lui, on peut constater que l'on se trouve continuellement en présence de sanctuaires se rapportant aux Bektaşis. Et ceci nous ramène au problème du rôle social joué par les Bektaşis aux premiers temps de l'Empire et, en particulier, aux relations existant entre les derviches de cet Ordre et les premiers sultans ottomans. C'est le sujet que nous nous proposons de traiter ici.

---

[1]Voir Ö. L. Barkan, *op. cit.*, p. 303-304.
[2]*Ibid.*, p. 295 et document n° 142, p. 333.
[3]Voir par exemple p. 297-298 et documents n° 30, 35, 84, 89.
[4]*Ibid.*, p. 290-292.

Pour cela, nous nous efforcerons de nous concentrer sur la première phase de l'histoire de l'Ordre des Bektaşis, et de laisser de côté, dans la mesure du possible, tout ce qui concerne son développement ultérieur, notamment les relations des Bektaşis avec les Kızılbaş, que nous avons déjà traitées ailleurs[1] et sur lesquelles nous espérons avoir l'occasion de revenir dans d'autres publications. Nous nous proposons de rester strictement dans le cadre de ce que nous révèlent les premières sources de l'histoire ottomane, chroniques ou hagiographies, et ceci nous obligera à faire un travail de mise au point, en particulier en ce qui concerne les contradictions et les incompatibilités entre ce que nous apprennent ces premières sources et ce que nous savons du développement ultérieur de l'Ordre.

La particularité de l'appartenance des personnages et des sanctuaires cités, à l'Ordre des Bektaşis, n'a pas échappé à l'attention d'Ömer Lûtfi Barkan qui a passé en revue, dans son étude, les données des anciens chroniqueurs concernant les relations des premiers Ottomans avec les derviches dont les noms sont cités dans les chroniques, et la corporation des Ahis qui étaient en rapports étroits avec les Bektaşis[2]. Un témoignage particulièrement éloquent se trouve dans le récit du rêve prémonitoire concernant la grandeur de la lignée d'Osman, et qui est interprété par Cheykh Ede Bali en même temps qu'il accorde au jeune Osman la main de sa fille. Un des disciples du Cheykh, appelé Kumral Dede fils de Derviş Durdı par ʻAşïḳpaşazāde[3], ou bien Derviş Turgud d'après Neşrī[4], demande à Osman lorsqu'il sera souverain, de leur octroyer la possession du village où se trouve leur couvent-ermitage. Osman ne sachant ni lire ni écrire, lui donne, en gage de sa promesse, son épée et son gobelet. Mais la source d'information la plus riche est sans aucun doute la chronique d'ʻAşïḳpaşazāde, qui est d'autant mieux informé sur les différents derviches qu'il est lui-même le descendant du Cheykh Baba Ilyās-i Ḫorasānī qui fut le chef de la révolte des Baba'ī. Dans sa chronique, ʻAşïḳpaşazāde, cite nombre de derviches issus de ce milieu auquel appartenait Hacı Bektaş lui-même, qui furent en relation avec les premiers Ottomans, et dont ils furent parfois même les compagnons, tels Geyikli Baba ou Abdāl Musa qui participèrent à la conquête de Brousse. Le premier était un disciple de Baba İlyās, quant à l'autre, il fut un compagnon de Hacı Bektaş et le véritable fondateur de l'Ordre des Bektaşis[5].

---

[1]Cf." Le Problème Kızılbaş", dans *Turcica* VI, Paris-Strasbourg, 1975, p. 46-67.

[2]Cf. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında, İlk Mutasavvıflar,* 2e éd., Ankara 1966, pp. 177-185, 289-291, 300-304 ; et aussi notre *Abu Muslim, le Porte-Hache du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne,* Paris 1962, p. 65-70.

[3]ʻAşıḳpaşazāde *Tevāriḫ-i Āl-i ʻOsmān,* éd. ʻĀlī, Istanbul 1332, p. 6-7 ; *ibid.,* éd. Çiftçioğlu N. Atsız, dans *Osmanlı Tarihleri* I, p. 95-96.

[4]Mehmet Neşrī, *Kitāb-i Çihān-Nümā,* éd. F. R. Unat et M. A. Köymen, vol. I, Ankara 1949, p. 82-83.

[5]ʻAşıḳpaşazāde, éd. Alī, p. 199-206 ; éd. Atsız, p. 234-239.

Je me propose d'ajouter à ce dossier un document d'une importance capitale et qui n'a pas encore été suffisamment exploité. Il s'agit d'un *Menākĭbnāme*, un recueil hagiographique concernant Baba Ilyās-i Ḥorasānī, écrit par son petit-fils, Elvān Çelebī, dans la première moitié du xive siècle[1]. Ce recueil hagiographique nous apporte la preuve que Hacı Bektaş était lié au mouvement des Baba'ī, ce que nous apprend aussi ʿAşı̆ḳpaşazāde, le petit-fils de l'auteur du *Menākĭbnāme*. Mais ce qui est nouveau, c'est d'une part l'appartenance de Cheykh Ede Bali à ce mouvement, d'autre part l'amitié qui liait le beau-père d'Osman et Hacı Bektaş. Il ressort de cette source précieuse que les relations entre la Maison d'Osman et les Bektaşis datent encore du temps où Hacı Bektaş, retiré à Soluca Kara Öyük, menait l'existence d'un saint extatique et contemplatif.

L'Ordre des Bektaşis qui fut le plus important des ordres populaires dans l'Empire Ottoman, était, comme on le sait, étroitement lié au corps des Janissaires. C'est ce qui fit son succès et ce qui causa également sa perte. L'Ordre prit officiellement fin avec la suppression des Janissaires, en 1826.

Depuis, le terme *bektaşi* est devenu synonyme de «hérétique». L'opinion courante continue à être influencée par des fables plus ou moins calomnieuses dont beaucoup se sont cristallisées dans le célèbre roman de Yakub Kadri Karaosmanoğlu, «Nur Baba», le Père Lumière, qui décrit de façon géniale le personnage à la fois fascinant et diabolique d'un cheykh de l'Ordre des Bektaşis.

Il est certain qu'au cours des siècles, les doctrines des Bektaşis s'étaient laissées pénétrer par des idées religieuses extrêmistes. Les points principaux de leurs doctrines étaient en effet la croyance au *tecelli,* manifestation de Dieu sous forme humaine, au *tenassuh,* croyance à la transformation et à la multiplicité des formes (métemsomatose).

Or, ces idées extrêmistes n'existent ni dans le *Vilâyetname,* recueil hagiographique concernant Hacı Bektaş, ni chez les premiers poètes Bektaşis, antérieurs au xvie siècle, ni dans aucune des anciennes sources concernant Hacı Bektaş : le *Menākib-ül-ʿĀrifīn* d'Eflâkî, ni chez l'historien, pourtant bien renseigné sur le sujet, ʿAşı̆ḳpaşazāde, ni chez l'historien Oruc, ni dans le *Saltĭkname,* compilation de la fin du xvie siècle d'une tradition plus ancienne.

Tournons-nous vers ces sources que nous venons de citer. Que nous apprennent-elles de Hacı Bektaş?

---

[1]Voir ci-dessous.

Nous savons qu'il vint du Khorassan au cours du XIIIe siècle, qu'il était un chef spirituel rattaché par la tradition à Ahmed Yesevî, ce qui constitue une garantie d'orthodoxie, qu'il prit part à la révolte des Baba'î, mais qu'il quitta cependant à temps pour échapper au massacre dans lequel périt son frère Mintaş, et qu'il s'installa dans la région de Kırşehir, à Soluca Kara Öyük, l'actuel Hacı Bektaş, où il mena une vie contemplative.

Eflâkî nous apprend qu'il était bon musulman, mais qu'il pratiquait un Islam assez peu conformiste, ne trouvant pas nécessaire de suivre à la lettre la Loi du Prophète, ni de faire les cinq prières rituelles[1]. Nous savons, d'après le *Vilâyetname*[2], qu'il acquit son titre de Hacı en rêve, ayant fait le pèlerinage en esprit. Eflâkî nous apprend qu'il entretenait de bonnes relations avec Mevlâna Celâleddin Rumî, ce qui est corroboré par le *Vilâyetname*. Il était en rapport avec d'autres chefs spirituels, tous rattachés à la tradition d'Ahmed Yesevî, et pratiquant un Islam peu conformiste, en particulier avec Baba İlyas dit Resul Allah, qui dirigea la révolte des Baba'ī, étouffée en 637/1239 par le sultan seldjoucide Key Khüsrev Ier. Les rapports entre Hacı Bektaş et Baba Resul sont corroborés par le *Vilâyetname*, par Eflâkî, par l'historien ʻAşïḳpaşazāde, et par le *Menākïbnāme* de Baba İlyas-i Horasani.

D'après ʻAşïḳpaşazāde qui était le descendant de Baba İlyas dit Resul Allah, c'est vers Baba İlyas qui se trouvait alors à Sivas, que se rendirent Bektaş et son frère Mintaş, venus du Khorassan. Tandis que Hacı Bektaş allait à Kırşehir et à Kayseri, son frère Mintaş le quitta pour retourner à Sivas, auprès de Baba İlyas, où il fut martyr, c'est-à-dire qu'il périt dans le massacre qui suivit la révolte des Baba'ī[3].

Toujours d'après ʻAşïḳpaşazāde, Hacı Bektaş fut un *meczūb būdala ʻazīz*, un «saint extatique». Il ne fonda pas de *tarikat* et n'eut pas de disciples. Son successeur spirituel fut une femme, Kadıncık Ana ou Hatun Ana, qui est l'une des assez nombreuses femmes que l'on trouve à cette époque à la tête de différents *zâviye* et *tekye*. Ömer Lûtfi Barkan a retrouvé, dans les registres de recensement, les noms de plusieurs femmes qui dirigeaient des couvents-ermitages : parmi celles-ci Kız Bacı, Ahi Ana, Sağrı Hatun, Hacı Fatma, Hacı Bacı, Hundi Hacı Hatun, Sume Bacı, etc.[4]. D'après ʻAşïḳpaşazāde, les *Bacïyan-i Rûm*, branche féminine des derviches, étaient rattachées à l'ordre de

---

[1] Şams al-Dīn Aḥmad Al-Aflākī al-ʻĀrifī, *Manāḳib al-ʻĀrifīn*, éd. Tahsin Yazıcı, I, Ankara 1959, pp. 381-383, 498.
[2] Abdulbâki Gölpınarlı, *Manākib-i Hacı Bektaş-i Velî «Vilâyet-Nāme»*, Istanbul 1958.
[3] ʻAşıḳpaşazāde, éd. Ālī, p. 204-206 ; éd. Atsız, p. 237-239.
[4] *Op. cit.*, p. 302-303 ; documents n° 63 (Ahi Ana), 74 (Kız Bacı Dede Zâviyesi), 32 (Hacı Fatma Zâviyesi) ; p. 322 : Sağrı Hatun Zâviyesi, etc.

Hacı Bektaş[1]. Hatun Ana appartenait à cette branche et la dirigeait. Les femmes citées dans l'ouvrage d'Ömer Lûtfi, en faisaient sans doute également partie. En effet, une des particularités des Bektaşis, est la considération et la liberté accordées aux femmes qui avaient le droit de participer aux cérémonies, en même temps que les hommes, ce qui fut à l'origine de bien des calomnies.

L'enseignement de Hacı Bektaş fut continué par Kadıncık Ana et l'Ordre proprement dit fut fondé par le disciple de celle-ci, Abdāl Musa.

Cependant, si l'on examine toutes les sources citées, on remarque que Hacı Bektaş ne fut pas au départ un personnage de premier plan. C'était un des nombreux babas turcomans qui avaient été liés au mouvement des Baba'î. Eflâkî et 'Aşı̊kpaşazāde ne lui donnent qu'une place secondaire, le Saltıkname ne fait que le mentionner et il est significatif que Yunus Emre, que le *Vilâyetname* cite parmi les disciples de Hacı Bektaş, ne le mentionne pas dans ses poèmes, alors qu'il parle de Taptık Emre, son maître spirituel, de Barak Baba, Sarı Saltuk, Geyikli Baba.

On est obligé de constater que Hacı Bektaş n'a pas dû gagner trop d'importance de son vivant. Néanmoins, son nom servit à fonder un ordre populaire qui fut le plus important de l'Empire ottoman. L'explication de ce succès se trouve chez l'historien Oruc qui implique une relation entre le frère de Sultan Orhan, Ali Paşa, et l'ordre des derviches Bektaşis. D'après Oruc, Ali Paşa renonça à toute fonction gouvernementale pour rejoindre les rangs des *meşāyih* et pour mener une vie de derviche. Il conseilla à son frère de mettre sous la protection de Hacı Bektaş le corps d'armée des Janissaires (*Yeniçeri*), nouvellement créé. Toujours d'après Oruc, ce fut à Hacı Bektaş que s'adressa le sultan Orhan pour obtenir le *icāzet*, le diplôme d'investiture, et le *akbörk*, le bonnet blanc caractéristique des Janissaires[2].

Si l'on peut sérieusement mettre en doute la présence effective de Hacı Bektaş, mort à la fin du XIIIe siècle, il est par contre certain que le corps des Janissaires fut rattaché dès ses débuts à l'Ordre des Bektaşis et que ces liens ont duré jusqu'à la chute des Janissaires.

Ceux-ci étaient appelés «fils de Hacı Bektaş» et un représentant de l'Ordre, un *Vekīl*, demeurait en permanence au *Ocak* des Janissaires. Le fameux *Gülbang*, cri de guerre, des Janissaires, proféré à toutes les grandes occasions, invoquait le nom de Hacı Bektaş[3].

---

[1] 'Aşıḳpaşazāde, éd, 'Ālī, p. 205-206 ; éd. Atsız, p. 237-238.
[2] Oruc, *Tevārīḫ-i Āl-i 'Os̱mān*, éd. Franz Babinger, Hannover 1925, p. 15-16 ; *Oruc Beg Tarihi*, éd. Atsız, Istanbul 1972, p. 34.
[3] John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres 1937, p. 46-48- 74-78.

À partir de ce moment, les Bektaşis semblent avoir joui de la protection des premiers sultans ottomans, privilège qu'ils semblent avoir conservé jusqu'au règne de Selim Ier.

Selim Ier, d'après la tradition Bektaşi, aurait fermé le *tekye* qui ne fut réouvert qu'en 958/1551[1].

Le *Vilâyetname* raconte que le *türbe*, le mausolée du saint, fut construit par Gazi Murad, c'est-à-dire Murad I, qui aurait été très lié à Hacı Bektaş, à cause des relations de son aïeul, Gazi Osman, avec le saint. Toujours d'après ce texte, il aurait fait construire le mausolée par un architecte nommé Yanko Madyan[2]. Les premiers sultans ottomans n'ont pas cessé de témoigner leur intérêt à ce mausolée : ainsi, Murad II aurait fait fondre 1 600 pièces d'or pour faire le *'alem*, l'étendard du *türbe* de Hacı Bektaş[3] ; quant à Bayezid II, il rendit visite au sanctuaire et, d'après le témoignage du *Vilâyetname*, il fit recouvrir de plomb le toit de ce sanctuaire[4].

L'intérêt que les premiers sultans ottomans, jusqu'au règne de Selim Ier, manifestaient pour l'Ordre des Bektaşis, est confirmé par des documents d'archives. Mme Suraiya Faroqhi, dans un excellent article intitulé *The Tekke of Hacı Bektaş: social position and economic activities*, signale les donations des différents sultans au *dergâh* de Hacı Bektaş. Ces donations s'arrêtent après le règne de Bayezid II, pour ne reprendre qu'au XVIIIe siècle[5].

Revenons maintenant au document qui a été mentionné plus haut : le *Menākĭbnāme* de Baba İlyas-i Horasani, poème hagiographique écrit dans la première moitié du XIVe siècle, par le petit-fils de Baba-İlyas, Elvan Çelebi qui fut l'aïeul de l'historien 'Aşĭķpaşazāde[6]. Ce poème hagiographique se trouve conservé à la Bibliothèque du Musée Mevlana, à Konya. C'est le manuscrit n° 4937. Bien que l'importance de ce texte ait été signalée par Mehmet Önder dès 1959[7], il n'a été étudié que tout récemment[8].

---

[1] Suraiya Faroqhi, "The Tekke of Haci Bektaş : social position and economic activities," dans *Journal of Middle East Studies*, 7, 1976, p. 183-208.

[2] Cf. *Vilâyetnâme*, p. 91-92.

[3] Cf. Erdem Yücel, "Türk Sanatında Alem", dans *Türkiyemiz* 6, juin 1975, p. 36.

[4] Cf. *Vilâyetnâme*, p. 92.

[5] Cf. ci-dessus, note 21.

[6] Le *Menākibnāme* fut terminé en 733/1332-3. D'après Mehmed Önder, le manuscrit date de l'époque d'Elvān Çelebi et pourrait avoir été écrit de sa main : voir note suivante.

[7] Cf. "Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien," *WZKM*, LV, 1959, p. 84-88.

[8] Cet ouvrage a été longuement étudié par Ahmed Yaşar Ocak dans *La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie en XIII siècle*, Ankara 1989.

Ce manuscrit nous apprend tout d'abord que le chef de la révolte des Baba'î ne fut pas Baba İshak, comme l'a écrit Ibn-i Bībī[1], mais Baba İlyas. C'est Baba İlyas qui fut surnommé Baba Resul Allah et c'est lui qui fut tué à Amasya. Quant à Baba Ishak, d'après ce texte, il n'était que le disciple de Baba İlyas, ce qui est peut-être sujet à caution, vu que l'auteur appartenait à la famille de Baba İlyas, mais il faut en tout cas le croire lorsqu'il dit que Baba İshak continua la révolte après la mort de Baba İlyas et fut présent à la bataille finale de Malya où il périt dans le massacre effroyable qui s'en suivit, mais son corps ne fut pas retrouvé.

Ce témoignage du *Menākĭbnāme* corrobore celui de l'historien Bar Hebraeus (Abu'l Faradj) qui dit, lui aussi, que Baba Resul Allah était Baba İlyas[2].

Simon de Saint-Quentin, dans son *Histoire des Tartares*[3], mentionne *Paperoissolle* (Baba Resul) dont il ne donne pas d'autre nom ; il parle également d'un cheval merveilleux. Or, ce cheval apparaît dans le *Menākĭbnāme.* Baba İlyas est appelé : *Boz buraklu nur imamlu Şeyh* «Le Cheykh au cheval gris et au turban de lumière» Lorsqu'il est emprisonné dans la forteresse d'Amasya, il monte sur son cheval et disparaît dans les cieux. Voilà, avant la lettre, quelques éléments de la légende du *Kır At* de Köroğlu.

Le *Menākĭbnāme* nous apprend que Baba İlyas avait soixante disciples (*halīfe*) dont il énumère les noms. Parmi ces soixante noms, nous en retiendrons trois : Hacı Bektaş, Ede Bali et un certain Şeyh Nureddīn, que Mehmet Önder identifie à Nūre Sūfī, le fondateur de la dynastie des Karaman[4].

De même que l'historien ʻAşĭķpaşazāde, le *Menākĭbnāme* nous apprend que Hacı Bektaş, bien que lié au mouvement Baba'î, n'a pas pris part à la révolte de ceux-ci :

Hacı Bektaş şol sebebden hiç
Göze almadı tac-i sultanî
Ede Balı ve bundagı hoddam
Gördiler Hacı'den bu seyranı

---

[1]Cf. Houtsma (M. Th.), *Recueil des textes relatifs à l'Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure*, vol. IV, Leide 1902, p. 227-231 ; Herbert W. Duda, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bībī*, Copenhagen 1959, p. 216-220.

[2]Cf. Claude Cahen, "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", dans *Turcica* I, 1969, p. 53-64.

[3]Cf. Simon de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares*, publiée par Jean Richard, Paris 1965 (Documents relatifs à l'Histoire des Croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, VIII), p. 62-65.

[4]Voir ci-dessus, note 27.

Ulu eşigine gelür vü gider
Canile seyreder bu cananı
Böyle anladı bildi buldu bular
Bu nihadı bu yolu vü erkanı[1].

Il ressort clairement de ce passage que Hacı Bektaş n'a pas pris les armes contre le Sultan, qu'il s'était retiré à Soluca Kara Öyük où il vivait entouré de ses compagnons dont le principal était Ede Bali et qu'il menait une vie contemplative. Le texte semble impliquer l'appartenance d'Ede Bali à la voie suivie par Hacı Bektaş.

Cette mention des relations étroites entre Şeyh Ede Bali qui a joué un rôle de premier plan dans la vie de Gazi Osman, et Hacı Bektaş, est de toute première importance pour l'histoire des premiers Bektaşis. Elle confirme notamment le témoignage de l'historien Oruc qui implique des liens entre Ali Paşa, le frère de Sultan Orhan, et l'Ordre des Bektaşis. Certains auteurs sont même allés jusqu'à supposer, d'après le témoignage d'Oruc, qu'Ali Paşa aurait pu être bektaşi[2]. Cette hypothèse se trouve renforcée par le *Menākĭbnāme* et rendrait possible une géniale intuition du regretté Louis Massignon qui avait pressenti que Gazi Osman devait son nom à un «saint bektaşi»[3].

Le témoignage du *Menākĭbnāme* confirme ce que dit le *Vilâyetname* au sujet de Gazi Murad, c'est-à-dire Murad I, qui aurait été très lié à Hacı Bektaş, à cause des relations de son aïeul, Gazi Osman, avec le saint[4]. Cela explique également l'intérêt montré par les premiers sultans ottomans pour le sanctuaire du saint.

L'Ordre des Bektaşis a été, dans les premiers temps de l'Empire ottoman, un ordre qui jouissait de la faveur gouvernementale en raison des liens étroits qui existaient entre les premiers sultans et les derviches affiliés à l'Ordre. Le rôle des Bektaşis paraît avoir été un rôle de prosélytisme et de propagation de la culture islamique à l'échelle populaire. Ce rôle d'éducateurs du peuple des campagnes ressort clairement du *Vilâyetname*. En plus de ce rôle

---

[1]*Menāḳıb-i Baba Ilyās-i Ḥorāsānī*, Bibliothèque du Musée Mevlâna à Konya, MS n° 4937, folio 114. Nous possédons une photocopie de ce manuscrit, faite d'après le microfilm n° A 945 de la Bibliothèque Nationale d'Ankara.

[2]C'est notamment l'opinion de John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, p. 47. C'est d'ailleurs l'hypothèse qui vient à l'esprit de chacun en lisant le passage d'Oruc.

[3]Louis Massignon a plusieurs fois émis l'idée que les premiers sultans ottomans, notamment Osman et Bayezid, pouvaient devoir leurs noms à des saints bektachis ou bien, à travers des saints bektachis, à des saints tels Bayezid Bistamî et Osman-i Rumî. Malheureusement cette hypothèse géniale n'a jamais été corroborée par des sources. Voir, entre autres, L. Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, 2e éd., Paris 1954, p. 275 ; *ibid.*, "Valeur Culturelle Internationale de la Coopération des Penseurs Iraniens du Moyen Age à l'Essor de la Civilisation Arabe," *Opera Minora* I, Beyrouth 1963, p. 542.

[4]Cf. *Vilâyetname*, p. 91.

d'éducateurs, Ömer Lûtfi Barkan a établi, à la lumière de documents, la contribution de ces derviches à l'expansion de l'économie rurale dans les régions inhabitées et dans les pays nouvellement conquis. Ce rôle de colonisateurs et d'éducateurs explique sans doute la raison pour lequelle le Corps des Janissaires, composé d'éléments d'origine étrangère, a été placé sous la protection spirituelle d'un saint dont les adeptes étaient chargés de l'éducation des masses.

Et c'est pour cette raison que l'Ordre des Bektaşis dont le sanctuaire construit par Murad I, enrichi et embelli par Murad II et Bayezid II, devait plus tard recevoir la mission de canaliser et d'organiser sous le contrôle gouvernemental, les masses populaires pratiquant un islamisme encore superficiel et mal assimilé, et en particulier ceux qui avaient été contaminés par la propagande religieuse des Kızılbaş.

Les Bektaşis ont été à l'origine un instrument du gouvernement ottoman, chargés par une initiative venue du Sultan, de ranger sous la bannière d'un Sunnisme libéral et tolérant, comme le fut la religion islamique en Anatolie avant les affrontements fratricides entre Selim Ier et Şah İsmail, les masses populaires qui avaient subi l'influence des hérésies des Kızılbaş, et de les organiser en *Tarikat*.

Mais cette fois, l'épée s'est retournée contre eux, car les derviches éducateurs ne se trouvaient plus en pays étranger, mais parmi leurs frères, ayant encore conservé les croyances et les superstitions ancestrales. Entre les anciens Baba'î et les Kızılbaş, il n'y avait pratiquement pas de différence. Aussi les éléments hétérodoxes ont-ils pénétré et proliféré à l'intérieur de l'Ordre des Bektaşis.

Les éléments des hérésies Kızılbaş, trouvant un terrain favorable, se sont infiltrés parmi les Bektaşis, donnant aux doctrines de l'Ordre un esprit syncrétique complexe.

En effet, la croyance à la métempsycose et à la métemsomatose n'est-elle pas particulière à la mentalité du nomade vivant au rythme des saisons, avec une conception du temps cyclique et de l'Éternel Retour : à la nuit succède le jour, à l'hiver le printemps, à la mort succède la vie. Ces croyances qui sont à la base de toutes les sectes dites extrémistes, qu'elles soient turques comme les Kızılbaş, iraniennes ou kurdes comme les Ismaéliens ou les Ahl-è Hakk, arabes comme les Druzes ou les Alaouites, ont toujours un fonds commun : celui d'une société nomade ou originellement nomade.

La contamination de l'Ordre des Bektaşis par les hérésies des Kızılbaş, a dû être déjà assez avancée sous le règne de Selim Ier, pour que celui-ci ait été obligé de fermer le sanctuaire[1].

À cette époque, les corporations des Ahi qui avaient pris le parti des Kızılbaş, s'étaient réfugiés chez les Bektaşis pour échapper aux persécutions[2]. C'est à cela qu'est due l'infiltration du rituel des corporations dans les cérémonies bektaşies, accentuant encore davantage le caractère syncrétique de l'Ordre, rendu déjà complexe par les rapports des Bektaşis avec la population des pays conquis qu'ils avaient pour mission d'éduquer et d'islamiser.

Tout ceci a contribué à l'évolution spirituelle des Bektaşis qui étaient au départ des fidèles compagnons des premiers Ottomans, comme le prouve la mention de Şeyh Ede Bali aux côtés de Hacı Bektaş ; puis au service des Sultans ottomans, ils deviennent des derviches colonisateurs, éducateurs et propagateurs populaires de la religion islamique et de la culture turque ; et enfin, victimes de ce rôle de colonisateurs et d'éducateurs, ils ont fini par devenir un ordre hétérodoxe, libéral, supra-confessionnel, non-conformiste et révolutionnaire.

1Voir note 21.

2Voir les références citées note 9. Toutefois, le témoignage le plus éloquent est celui de Ḫaṭāyī (Şah İsmail) lui-même :

Şahun evladına ikrar edenler
Ahiler gaziler abdallar oldı

«Ceux que se rallièrent aux enfants du Shah (en lui apportant leur foi), ce furent les Aḫi, les ĝazi et les Abdāl». Cf. Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Šāh Ismā'īl Haṭā'ī*, Naples 1959, poème 13, p. 15, ligne 9.

XI. L'ORIGINE SOCIALE DES PREMIERS OTTOMANS

Durant l'époque des Seldjoucides de Rum, et plus particulièrement au XIII[e] siècle, la vie dans les cités était florissante. La population urbaine parlait le persan et la culture persane prédominait. La religion officielle était l'Islam sunnite dont les fondements étaient enseignés à la *Medrese*. En Anatolie, les *Medrese* étaient célèbres. Elles influençaient la vie culturelle des centres urbains. Le commerce et l'artisanat étaient en grande partie aux mains des Chrétiens et des Juifs. Le gouvernement seldjoucide était tolérant et large d'esprit, aussi Musulmans et non-Musulmans coexistaient-ils en bonne entente. La vie spirituelle était très développée. Ainsi, Muhyi'd-din Arabî (1164-1241) qui vint plusieurs fois en Asie-Mineure, y répandit sa philosophie du *Vahdet-i Vudjûd* qui peut être définie comme un panthéisme mystique. Les sultans seldjoucides qui étaient des gens cultivés, protégeaient le développement de la mystique et de l'érudition. D'autre part, la forte personnalité de Mevlâna Djelâleddin Rûmî influença la vie spirituelle et philosophique des centres urbains[1].

Mais la situation était toute autre dans les campagnes où affluaient les tribus turkmènes, nomades ou semi-nomades, dont l'émigration se fit sur plusieurs siècles : à partir du XI[e] jusqu'au XIV[e] siècle. La période cruciale fut le XIII[e] siècle qui connut les émigrations dues à l'invasion mongole. Cette invasion fut la cause de l'exode massif des tribus Oghuz venues d'Asie Centrale et du Khorassan, vers l'Anatolie. Après la défaite du Kharezmchah, les Kharezmiens cherchèrent, eux aussi, refuge dans l'Empire seldjoucide de Rûm. Le Sultan Alâeddin Keykubâd I (1220-1237) enrola une partie dans son armée et dispersa les autres en Anatolie Centrale. Cependant, sous le règne de Ghiyaseddin Keykhusrev II (1237-1246), les relations entre le Sultan et les Kharezmiens se détériorèrent et ceux-ci devinrent une cause de désordre, se transformant souvent en pillards. Ils viendront grossir les rangs des Baba'îs, lors de la révolte qui ébranla l'Empire dans les années 1239-1240[2].

---

[1] Voir Claude Cahen, *La Turquie Pré-Ottomane*, Istanbul-Paris 1988 (Varia Turcica VII) (p. 148 sq. les villes ; p. 162 sq. les non-musulmans ; p. 208 sq. la vie culturelle et religieuse).

[2] Voir A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIème siècle*, Ankara 1989 (Publ. de la Soc. Turque d'Histoire, série VII, N° 99), p. 44-45 ; Fuat Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, 2e ed., Philadelphie 1978 (Porcupine Press), pp. 58-59.

L'émigration massive des tribus turkmènes donna naissance à des difficultés matérielles et sociales. Les tribus avaient souvent de la peine à trouver des alpages et des hivernages pour leurs troupeaux. Ainsi, par exemple, en 1263, certaines tribus vinrent demander à l'empereur byzantin Michel VIII Paléologue, des terrains d'alpage et d'hivernage. Elles seront envoyées en Dobroudja[1]. Les Turkmènes de la campagne, très souvent encore nomades, ne s'entendaient pas avec la population islamisée et iranisée des centres urbains. Les habitants des villes voyaient d'un mauvais œil les Turkmènes incultes et ne parlant que le turc. Ils les appelaient *Etrâk-i bî idrâk,* "Turcs dépourvus d'intelligence". Comme les Turkmènes professaient une foi hétérodoxe et non-conformiste, ils disaient : *Etrak'in dini zayif,* "la foi des Turcs est faible".

En effet, les Turkmènes continuaient à suivre les croyances de leurs ancêtres ; même convertis à l'Islam, ils n'en demeuraint pas moins attachés à leurs anciennes traditions et à leurs coutumes ancestrales. Les tribus Turkmènes étaient loin d'être toutes converties à l'Islam. L'Islamisation de l'Anatolie se fera sur plusieurs siècles.

Les Turcs se sont convertis, au cours de leur histoire, à la plupart des religions du globe. En plus du Chamanisme originel — qui est toujours vivant en Asie Centrale et en Sibérie —, il y a eu des Manichéens, des Bouddhistes, des Chrétiens Nestoriens, sans parler des Khazars de religion mosaïque, des Gagaouzes orthodoxes, des Comans catholiques, etc. Le Manichéisme était déjà éteint, lors de leur migration vers l'Anatolie, mais il n'en était pas de même du Bouddhisme. Nous savons que certaines grandes familles de l'époque seldjoucide, comme, par exemple, les Ertena, étaient bouddhistes[2]. Il y avait aussi des Nestoriens : on en trouve un témoignage dans la Geste de Melik Danişmend[3]. Mais parmi les tribus turkmènes, c'était encore le Chamanisme qui prédominait, même sous le couvert de l'Islam. Les chefs de tribu étaient souvent aussi des chefs religieux et le Baba islamisé était encore très proche du Chaman, à la fois prêtre-sorcier et guérisseur. Ainsi, par exemple, il a été montré que Baba İlyas, le chef de la révolte des Baba'îs, était un Chaman islamisé, ayant pouvoir de miracle et également guérisseur. Aussi ses partisans refusèrent-ils de croire à sa mort. Il est l'exemple du chef de tribu qui était aussi chef religieux, avec un pouvoir spirituel temporel[4]. Parmi les

---

[1]Voir Paul Wittek, "Yazijioghlu Ali on the Christian Turks of the Dobruja," *BSOAS,* 1952, XIX/3, pp. 639-668 ; Aurel Decei, "Le problème de la colonisation des Turcs Seldjoucides dans la Dobrojgea au XIIIème siècle," *Ankara Üniv. D.T.C. Fakültesi, Tarih Araştırmaları Dergisi,* cilt VI, N° 10-11, 1968, pp. 85-III.

[2]Voir Fuat Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman,* pp. 96-100. Voir aussi Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar," *Selçuklu Araştirmalari Dergisi* I, 1969 (ayrıbasım), TTK Basımevi, Ankara 1970.

[3]Voir Irène Mélikoff, *La Geste de Melik Danişmend,* 2 vol., Paris 1960. Un des principaux ennemis de Melik Danişmend est "Nestor". Lorsque j'écrivais cet ouvrage, je n'ai pas fait le rapprochement entre "Nestor" et les Nestoriens.

[4]Voir A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul,* p. 57.

autres chefs religieux qui furent aussi chefs de tribu, on peut citer Sarı Saltuk qui conduisit, en 1263, un groupe de tribus turkmènes — peut-être appartenant à la grande tribu des Tchepni — en Dobroudja[1]. Comme Baba İlyas, il incarne le derviche guerrier.

Sous le couvert de l'Islam, les Babas continuaient à pratiquer leurs anciennes cérémonies : dans leurs assemblées, conformément aux traditions des Turcs anciens, femmes et hommes se cotoyaient, il était fait usage de boissons alcoolisées et également de haschisch. Cela se passait ainsi pendant les réunions de Ahmed Yesevi, à Yesi, au XIIe siècle ; les Ulemas de l'époque en furent scandalisés et envoyèrent des *Mufettiş*, des investigateurs, ceux-ci furent éconduits sans ménagement[2]. La même chose se passait lors des réunions de Baba İlyas, comme en témoigne son *Menâkibnâme*, composé par son arrière petit-fils, Elvan Çelebi[3]. Quant à l'usage des boissons alcoolisées, les premières chroniques ottomanes nous apprennent que Orhan Gazi entretenait de très bonnes relations avec Geyikli Baba qui avait participé, avec ses derviches, à la conquête de Bursa, et qu'il lui faisait envoyer du vin, parce que : "le Baba a l'habitude de boire"[4]. Ceci illustre de façon éloquente l'esprit de tolérance et l'attitude non-conformiste des premiers sultans ottomans, plus proches des Babas turkmènes que de la *Medrese* de leurs descendants.

Nous avons déjà mentionné Sarı Saltuk Baba (ou Dede). Un des disciples de Sarı Saltuk fut Barak Baba. Nous trouvons son nom dans des sources historiques, en particulier dans le *Tarih-i Olcaytu Sultan Muhammed Hudâbende*. Malgré différentes traditions légendaires qui lui donnent des origines princières, Barak Baba aurait peut-être été originaire de Tokat. D'après Cahit Öztelli[5], *Barak* serait le nom donné à une espèce de chien de chasse à poils longs ; mais ce fut aussi le nom d'une tribu turkmène. Barak Baba portait un couvre-chef orné de cornes ; ses vêtements étaient ornés de clochettes et d'astragales. Lorsqu'il faisait le *Sema'*, danse extatique, cela produisait un tintamarre qui faisait peur aux enfants. On raconte que lorsque que Barak Baba vint à Damas, on lacha contre lui une autruche sauvage ; le Baba sauta sur le dos de l'oiseau et lui fit faire le tour de la place. Barak Baba ne respectait pas les tabous alimentaires de la religion, il consommait du

---

[1]Voir, ci-dessus, note 3. Pour les Čepni, voir A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul*, p. 67, et aussi Kemal Yüce, *Saltuk-Nâme'de tarihî, dinî et efsanevî unsurlari*, Ankara 1987, pp. 86-88.

[2]Voir Fuat Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavviflar*, 2e ed., Ankara 1966, p. 27 ; ibid., *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, Istanbul 1929.

[3]Voir A. Yaşar Ocak, *Bektaşi Menâkibnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Istanbul 1983, pp. 125-127 ; Elvan Celebi, *Menâkibü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-ünsiyye* (Baba Ilyas-i Horasânî ve sülâlesinin menkabevî tarihi), hazırlayanlar : Ismail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984, pp. 22-23 (ff. 15, a-b).

[4]Cf. A. Yaşar Ocak, *La révolte de Baba Resul*, p. 121 (l'auteur se refère à *Şakâyik'un-Nu'mânîya* de Taşköprülüzâde Ahmed).

[5]Cahit Öztelli, *Yunus Emre, bütün şiirleri*, Istanbul 1971, pp. XIX-XXII.

haschisch et récitait des vers improvisés dans un état d'extase. Cette description rappelle celle des *Kam-ozan* des anciens Turcs et les séances chamaniques d'Asie Centrale. Barak Baba fut peut-être un Kalenderî ; c'était un ordre de derviches errants et mendiants, s'adonnant à la danse extatique et à l'usage du haschisch. En 1307, au Ghilan, il fut mis à mort par les Mongols qui le jetèrent tout vivant dans un chaudron. On dit qu'il avait alors quarante ans[1].

En parlant des chefs religieux du XIIIe siècle, on ne saurait passer sous silence le plus célèbre d'entre eux : Hacı Bektaş-i Veli. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet. Il faut cependant préciser que acı Bektaş ne fut au départ qu'un des nombreux Babas anatoliens. Il n'eut pas tout d'abord de place prépondérante ; ce n'est que plus tard qu'il gagna sa célébrité. Si Hacı Bektaş est devenu le saint populaire par excellence, il le doit à ses relations avec les premiers Ottomans et parce que Orhan Gazi en a fait le patron des Janissaires. C'est à cause de cela que le Bektachisme est devenu par la suite le plus célèbre des ordres populaires turcs.

Puisque nous parlons de Bektachisme, je voudrais souligner un fait important : en parlant des groupements religieux populaires, j'ai utilisé le terme "hétérodoxe". Or, je tiens à préciser qu'aux XIIIe et XIVe siècles, hétérodoxie ne signifie pas "Chiisme". Dans aucune source historique ancienne, nous ne trouvons mentionné, dans les campagnes anatoliennes, le Chiisme, surtout pas le Chiisme extrémiste. Je citerai comme exemple la généalogie de Baba İlyas dont le fils aîné, appelé Ömer Paşa, fut pendu pendant la révolte[2]. Le premier des quatre *Halife* de Baba İlyas, s'appelait Cheykh Osman. Il fut chargé par son maître de propager l'Islam en pays de Rûm. Il échappa au massacre et termina sa vie à Kırşehir. C'est lui qui fut le maître du poète Aşık Paşa, le père d'Elvan Çelebi et l'arrière grand-père de Aşıkpaşazade[3]. Or, les noms *Ömer* et *Osman* sont impossibles chez les Chiites qui pratiquent le *teberrâ,* malédiction sur les trois premiers Califes. Force nous est de constater que Baba İlyas n'était pas Chiite, pas plus que son disciple, Hacı Bektaş-i Veli. Le Chiisme s'est infiltré dans le Bektachisme petit à petit.

Le Chiisme était certes connu dans les centres urbains, venant d'Irak et de Syrie, mais il ne représentait pas un danger important. La polémique Sunnisme-Chiisme n'entrera dans sa phase aïgüe qu'avec la propagande safavide.

---

[1]Sur Barak Baba, voir Fuat Köprülü, *Influence du Chamanisme,* A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul,* pp. 105-110 ; Kemal Yüce, *Saltuk-Nâme*..., pp. 161-163.
[2]Voir Elvan Celebi, *Menâkibü'l-Kudsiyye,* pp. LVI-LVII.
[3]Ibid., pp. XXXIII, XLII, LIX, LXVI, LXVIII, LXXII, LXXVI, LXXVII.

Le peuple turc a toujours eu de la vénération pour la famille du Prophète et les martyrs de Kerbelâ. Mais ce n'est pas à proprement parler une preuve de Chiisme et la présence de forteresses ismaïliennes en Syrie n'était pas suffisante pour influencer la masse des tribus nomades ou semi-nomades, encore attachées à leur passé et en général illettrées. Ainsi, Gazi Osman lui-même, d'après le témoignage de Neşrî, ne savait ni lire, ni écrire. D'après cet historien, lorsque le Derviche Turgud vint demander à Gazi Osman une récompense pour avoir interprêté le rêve prémonitoire de Cheykh Ede Bali concernant la lignée d'Osman, ce dernier lui répondit : *Ben yazu yazmak bilmezem,* "Je ne sais ni lire, ni écrire", et il lui donna en gage de sa promesse son épée et son gobelet[1].

Au XIIIe et même au XIVe siècle, le terme "hétérodoxe" ne désigne pas autre chose que les substrats venus du Chamanisme ou des autres religions professées par les Turcs (par ex. la croyance à la réincarnation, voire à la métempsychose).

On trouve la croyance au Kök-Tengri des anciens Turcs : Baba İlyas qui monte, après sa mort, vers le Kök-Tengri, monté sur son magnifique cheval gris, en est un exemple[2]. Plus tard, Kök-Tengri sera identifié à Ali, devenu lui aussi une divinité solaire.

Différents courants venus au cours des siècles s'intégrer aux croyances des tribus turkmènes encore superficiellement islamisées, contribueront à donner un aspect de Chiisme extrémiste à ces croyances :

1) L'intégration des Akhis aux derviches, au cours du XIVe siècle. Nous savons que les corporations Akhis étaient très proches des derviches auxquels elles ont donné leurs rites d'initiation : se ceindre les reins d'une ceinture, boire une coupe, recevoir une arme symbolique, etc. Les Akhis étaient de tendance chiite : cela ressort des *Futuvvet-nâme* que nous avons en notre possession[3]. Leur patron était Selman-i Farsî qui, chez les Chiites, vient immédiatement après Ali en importance[4].

---

[1]Cf Mehmed Neşri, *Kitâb-i Cihân-Nümâ,* cilt I, hazirlayanlar Faik Reşit Unat ve Mehmed A. Köymen, Ankara 1949 (TTK Basimevi), p. 83. On trouve le même récit chez Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman,* ed. Âli, Istanbul 1332, p. 6-7 ; ed. Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri* I, Istanbul 1949, p. 95-96.

[2]Cf. *Menâkibü'l-Kudsiyye,* p. LI ; A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul,* pp. 57-58, 63.

[3]Voir *İ. A.* s.v. *Fütüvvet.* On ne peut pas énumérer ici la très riche bibliographie sur la *Futuwwa.* Voir les articles dûs à Claude Cahen, Jean Deny, Abdülbâki Gölpinarli, Franz Taeschner, et aussi la magistrale étude de Louis Massigon, "La 'Futuwwa' ou 'Pacte d'honneur artisanal' entre les travailleurs musulmans au Moyen-Age," *Opera Minora,* I, Beirut 1963, 396-417.

[4]Voir Louis Massignon, "Selman Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien," *Opera Minora,* I, 443-483.

2) L'influence du Khurufisme prêché par Fazlullah d'Astrabâd, exécuté en 1396, en Azerbaïdjan. Ses disciples, en premier lieu Nesimî, émigrèrent en Anatolie et en Roumélie et y apportèrent les idées anthropomorphiques de leur maître. Les Khurufis s'intégrèrent dans le Bektachisme. Leurs idées sont toujours vivantes dans les milieux bektaşis, comme en témoigne le célèbre poème de Hilmî Dede Baba (m. 1907) : *Tuttum aynayi yüzüme / Ali göründü gözüme*

3) Mais l'influence décisive fut causée par la propagande safavide dans la deuxième moitié du XVe et au tournant du XVIe siècle.

*

* *

Les Ottomans faisaient partie des tribus turkmènes. D'après ce que nous apprennent les sources historiques[1], leur ancêtre, Süleyman Şah émigra en Anatolie, fuyant l'invasion mongole, après la prise de Balkh par Tchinghiz Khan. C'était un chef turkmène nomade (*yörük, etrâk*), appartenant à la tribu des Kayi, une des tribus oghuz. Il avait quatre fils. Deux d'entre eux, Ertoğrul et Tündar, nomadisaient, à la tête d'une tribu de quatre cent tentes, dans la région de Söğüt qui devint le lieu de résidence de Ertoğrul. Ce dernier avait trois fils : Gündüz, Sarubali et Osman. Seul Osman a un nom musulman, c'est pourquoi on s'est posé des questions sur l'origine de son nom qui apparaît sous la forme "Athman" dans les sources grecques. Les premiers Ottomans, surtout Osman et Orhan, apparaissent comme de simples chefs de tribu, encore proches des Turkmènes nomades, à la fois par leur mode de vie et par leurs pratiques religieuses. Plus tard, après la consolidation de la puissance ottomane, lorsque l'islamisme deviendra le principal fondement de la dynastie, la *Medrese* règlera toute la vie religieuse, mais les premiers sultans ottomans continuaient à s'appuyer sur les *Baba* qui leur assuraient le soutien de la population turkmène.

Le témoignage des chroniqueurs ottomans, et en particulier Aşıkpaşazade, nous montrent les liens étroits qui existaient entre les premiers sultans ottomans et les derviches hétérodoxes issus du mouvement Baba'î et qui étaient appelés, au XIVe siècle *Abdal.*

Aşıkpaşazade mentionne l'importance de quatre groupes sociaux : *Gaziyan-i Rum, Ahiyan-i Rum, Abdalan-i Rum* et *Baciyan-i Rum.* Ils représentent la structure sociale de cette première période de l'Empire : la classe guerrière (*Gaziyan-i Rum*), la classe artisanale (*Ahiyan-i Rum*), la classe religieuse populaire (*Abdalan-i Rum*), et enfin les femmes (*Baciyan-i Rum*)

---

[1]Principalement Aşıkpaşazâde, Neşri, Oruc.

qui jouaient un rôle important, conformément au statut de la femme chez les anciens Turcs. D'après Aşıkpaşazade, l'ordre des Bektaşis eut pour fondateur, non pas Hacı Bektaş lui-même qui fut un saint contemplatif (*meczub budala aziz*), mais son épouse spirituelle *Kadıncık Ana* et le disciple de celle-ci, Abdal Musa[1].

Aşıkpaşazade donne une longue liste des derviches qui vécurent au temps de Gazi Osman, Orhan et Murad I. Il en rattache une grande partie à son aïeul, Baba İlyas-i Horasani. Parmi ces derviches, il y en a un qui est devenu célèbre et dont l'auréole a été si forte qu'elle a éclipsé tous les autres : il s'agit justement de Hacı Bektaş à qui remonte le plus célèbre des ordres religieux populaires de l'Empire Ottoman : celui des Bektaşis.

Au cours des XIVe, XVe et XVIe, siècles, les Bektaşis ont intégré et assimilé tous les éléments hétérodoxes issus des milieux tribaux turkmènes : corporations des Akhis, les Abdal, les Hurufî ; ainsi que les groupements religieux populaires dont était issu le mouvement Baba'î : Yesevî, Haydarî, Kalenderî, Vafa'î[2].

Pourquoi ce rôle prépondérant pris par Hacı Bektaş qui ne fut au départ qu'un parmi les innombrables Baba de l'époque ?

Ce caractère au départ secondaire de celui qui est considéré comme le saint populaire turc par excellence, me frappa lors de mon séjour au Deli Orman, en Bulgarie. Dans cette région, il existe un groupe important — officiellement cent mille personnes — de turcophones pratiquant un Islam hétérodoxe, le même qu'on trouve en Anatolie. Ce groupe est appelé "Kızılbaş". Parmi eux, il y a un sous-groupe appelé "Bektaşi". Ces derniers se réclament de Hacı Bektaş, tandis que les premiers ont pour saint principal Demir Baba qui aurait été un disciple de Cheykh Bedreddin. Ce dernier est particulièrement vénéré et le jour anniversaire de sa mort, on exécute une danse rituelle appelée "Şeyh Bedreddin sema'i". Les habitants de cette région reprochent à Hacı Bektaş son rattachement aux Janissaires qui ont laissé chez eux un très pénible souvenir. C'est pour cette raison que Hacı Bektaş n'était pas très aimé parmi eux. J'ai compris, après ce voyage, que le phénomène qui porte le nom de Bektachisme, pouvait exister en dehors de Hacı Bektaş et qu'il n'avait pas été au départ un personnage de premier plan. Son rôle prépondérant doit être rattaché à ses relations étroites avec les Ottomans qui en firent le patron des Janissaires. En favorisant Hacı Bektaş qui appartenait au même milieu social qu'eux-mêmes, les premiers Ottoman ont sans doute cherché à

---

[1]Cf. Aşıkpaşazâde, ed. Âli, pp. 199-206 ; ed. Atsiz, pp. 234-239.

[2]Ces hypothèses ont été émises pour la première fois par Fuat Köprülü : voir, entre autres, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, pp. 100-123. Voir en dernier lieu, A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul*, pp. 131-134.

canaliser les différents groupes hétérodoxes et à les ramener sous leur contrôle. Cette hypothèse est renforcée lorsqu'on visite le sanctuaire de Seyyid Battal, près d'Eskişehir. Ce sanctuaire, bâti par les Ottomans sur un ancien site byzantin, autour du tombeau présumé du célèbre héros épique, contient des bâtiments, dont une vaste et belle cuisine, érigés par Selim Ier qui fut l'ennemi de tous les hétérodoxes.

Les relations étroites existant entre les premiers Ottomans, les Akhis et les Abdalan-i Rum, sont attestées dans les anciennes chroniques : celles de Aşıkpaşazade, Neşri, Oruş, les Chroniques anonymes. À cette liste vient maintenant s'ajouter un texte de première importance, car il est plus ancien que les autres : *Menâkibü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-ünsiyye,* recueil hagiographique concernant Baba Ilyas-i Horasanî, écrit par son arrière petit-fils, Elvan Çelebi, dans la première moitié du XIVe siècle[1]. Le chroniqueur du XVe siècle, Aşıkpaşazade, est l'arrière-neveu d'Elvan Çelebi, petit-fils de son frère Selmân. Le *Menâkibnâme* de Baba İlyas confirme ce que nous savions déjà par les témoignages d'Eflâki et de Aşıkpaşazade, c'est-à-dire que Hacı Bektaş avait été un disciple de Baba İlyas[2]. Mais il nous apprend aussi quelque chose de nouveau : parmi les disciples de Baba İlyas, se trouvait également Cheykh Edebali, qui sera le beau-père de Gazi Osman et son conseiller juridique. Cette source nous apprend les relations qui existaient entre Hacı Bektaş et Cheykh Edebali. Ce dernier faisait également partie de la corporation des Akhis. Son frère Şemseddin et son neveu Huseyn étaient tous deux des Akhis[3].

D'après le *Menâkibnâme,* ni Hacı Bektaş, ni Cheykh Edebali ne prirent part à la révolte des Baba'î. C'est ce qui leur permit d'échapper au massacre final. D'après Aşıkpaşazade, le frère de Hacı Bektaş, Menteş, avait rejoint Baba İlyas à Sivas et fut mis à mort — ou tué sur le champ de bataille — probablement en même temps que son maître. Mais Hacı Bektaş était resté dans les régions de Kırşehir et Kayseri et n'avait pas pris part aux opérations.

L'appartenance de Cheykh Edebali au milieu Baba'î et ses rapports avec Hacı Bektaş, sont des éléments importants pour l'étude des relations entre les premiers Ottomans et l'Ordre des Bektaşis. C'est sans doute à leur protection qu'est due l'importance prise, à partir du XIVe siècle, par Hacı Bektaş, surtout lorsque son nom devint celui du patron des Janissaires.

---

[1]Ce texte a été récemment édité : Elvan Çelebi, *Menâkibü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-ünsiyye,* Hazırlayanlar : İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984.

[2]Cf. Aflâki, *Les Saints des Derviches Tourneurs (Manâqib ul-'Arîfîn),* trad. Cl. Huart, réédition Paris 1978, I, pp. 296-297. Pour Aşıkpaşazâde, voir ci-dessus, note 20.

[3]Cf. A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul,* pp. 83-84 ; *Menâkibü'l-Kudsiyye...,* p. 169, vers 1994-1995.

C'est grâce à la bienvaillance des premiers Ottomans que l'Ordre des Bektaşis dut sa place prépondérante dans l'Empire et qu'il put s'imposer comme l'ordre mystique populaire par excellence. À cette époque, les doctrines des Bektaşis n'étaient pas encore contaminées par les hérésies chiites extrémistes, comme elles le seront plus tard, lorsque le Khurufisme s'intégrera au Bektachisme, et surtout après la propagande des premiers Safavides. Ces idées extrémistes n'apparaissent ni dans le *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş, ni chez les premiers poètes Bektaşis, tels Abdal Musa ou Kaygusuz Abdal. Aucune source ancienne ne les mentionne. Eflâki[1] nous apprend que Hacı Bektaş était bon musulman, bien que pratiquant un Islam peu conformiste, ne suivant pas à la lettre la loi du Prophète et ne faisant pas ses cinq prières rituelles. Mais la même chose était vraie pour les différents Baba de l'époque. Ahmed Yesevi qui a une réputation de sainteté, tenait des réunions où femmes et hommes se cotoyaient et au cours desquelles des boissons alcoolisées étaient consommées.

Si l'on examine toutes les sources citées, on remarque que Hacı Bektaş n'était pas au départ un personnage de premier plan. Il fut un des nombreux Baba turkmènes qui avaient été liés au mouvent des Baba'i. Eflâki et Aşıkpaşazade ne lui accordent qu'une place secondaire. Il est de même significatif que Yunus Emre que le *Vilâyetnâme* cite parmi les disciples de Hacı Bektaş, ne mentionne pas son nom dans ses poèmes, alors qu'il parle de Taptuk Emre, de Barak Baba, Geyikli Baba, Sarı Saltuk. Néanmoins, son nom a servi à fonder l'ordre populaire le plus important de l'Empire Ottoman. L'explication de ce succès se trouve peut-être chez l'historien Oruc qui implique une relation entre le frère de Sultan Orhan, Ali Paşa, et l'Ordre des Bektaşis. D'après Oruc, Ali Paşa renonça à toute fonction gouvernementale pour rejoindre les rangs des *Meşâyih* et pour mener une vie de derviche. Il conseilla à son frère de mettre sous la protection de Hacı Bektaş le corps d'armée des Janissaires, nouvellement créé : *Ey Kardeş ! Bütün askerin kızıl börk giysinler. Sen ak börk giy. Sana ait kullar da ak börk giysinler. Bu da âlemde nişan olsun. Orhan Gazi bu sözü kabul edip adam gönderdi. Amasya'da Horasanlı Haci Bektaş'tan izin alip ak börk getirtti.*[2]

La présence de Hacı Bektaş doit naturellement être mise en doute, puisqu'il est mort probablement à la fin du XIIIe siècle (en 1271, d'après la tradition), mais il est néanmoins certain que le corps des Janissaires fut rattaché à l'Ordre des Bektaşis.

---

[1]Cf. Aflâkî, *Les Saints des Derviches Tourneurs (Manâqib ul-'ârifîn)*, vol. I, pp. 296-297 ; vol. II, pp. 20-21.
[2]Cf. *Oruç Bağ Tarihi*, ed. Atsız, Istanbul 1972, p. 34.

Il y a un autre point qui attire l'attention dans le récit d'Oruc : c'est la mention d'*Amasya,* alors que le centre des Bektaşis se trouvait à Soluca Karaöyük, près de Kırşehir. Amasya était le centre de l'activité de Baba İlyas. C'est à *Çat,* près d'Amasya, que se trouvait son *zaviye* et c'est à Amasya que le Cheykh fut mis à mort[1]. Le souvenir des rapports entre Hacı Bektaş et Baba İlyas semble avoir été encore vivant au temps où écrivait Oruc.

On connait l'intérêt porté par les premiers sultans ottomans au sanctuaire du saint : le *Vilâyetnâme*[2] raconte que le *türbe* "mausolée" fut construit par Murad Ier qui était très attaché à la mémoire de Hacı Bektaş à cause de ses relations avec son aïeul Osman Gazi. Murad Ier aurait fait construire le mausolée par un architecte nommé Yanko Madyan[3]. Les premiers sultans ottomans n'ont pas cessé de témoigner leur intérêt à ce mausolée : Murad II aurait fait fondre mille six cent pièces d'or pour faire couler l'étendard (*'alem*) du mausolée ; Bayezid II rendit visite au sanctuaire et, d'après le *Vilâyetnâme*, il fit recouvrir de plomb le toit. Ces donations s'arrêtent après le règne de Bayezid II[4].

Les relations qui existaient entre Cheykh Edebali qui joua un rôle important dans la vie d'Osman Gazi, et Hacı Bektaş, telles qu'elles ressortent du *Menâkibnâme* de Baba İlyas-i Horasanî, apportent un témoignage de poids dans l'histoire des premiers Bektaşis. Elles confirment le récit d'Oruc qui implique des liens entre Ali Paşa, le frère d'Orhan Gazi, et l'Ordre des Bektaşis.

Certains auteurs ont même supposé, d'après le témoignage d'Oruc, qu'Ali Paşa aurait pu être Bektaşi[5]. C'est d'ailleurs ce qui vient à l'esprit en lisant le passage d'Oruc.

Le regretté Louis Massignon, par une intuition géniale qui le caractérisait, avait pressenti, que Gazi Osman pouvait devoir son nom à un "saint bektaşi", de même que Bayezid[6].

Néanmoins, la mention de Cheykh Edebali aux côtés de Hacı Bektaş et le témoignage des anciennes chroniques ottomanes, nous permettent de voir dans les premiers Bektaşis un instrument chargé, par une initiative venue des

---

[1]Cf. *Menâkibü'l-Kudsiyye...,* XXI, XXVII, XXVIII, XLIX-LI, LVIII.

[2]*Manâkib-i Haci Bektaş-i Velî "Vilâyet-Nâme",* hazırlayan : Abdülbâki Gölpınarlı, Istanbul 1958, pp. 91-92.

[3]Ibid., pp. 91-92.

[4]Voir Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien,* Vienne 1981, pp. 119-124.

[5]Cf. John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes,* London-Hartford, 1937, pp. 46-50.

[6]Voir Louis Massignon, "Valeur Culturelle Internationale de la Coopération des Penseurs Iraniens du Moyen Âge à l'essor de la Civilisation Arabe," *Opera Minora* I, Beirut 1963, p. 542 ibid., *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane,* 2ème ed., Paris 1952, p. 275.

sultans ottomans, de ranger sous la bannière gouvernementale les masses populaires professant un Islam encore mal assimilé et proche des anciennes croyances des tribus turkmènes. Au service des sultans ottomans, les Bektaşis firent, dans un premier temps, figure de derviches colonisateurs, éducateurs et propagateurs de la religion islamique et de la culture turque, comme le fut, en son temps, Ahmed Yesevi, et comme le fut, dans les Balkans, Sarı Saltuk Dede.

Mais victimes de leur rôle de colonisateurs et d'éducateurs, et sous l'influence d'hérésies étrangères et des populations chrétiennes avec lesquelles ils étaient continuellement en contact, les Bektaşis devinrent, au cours des siècles, un ordre ouvertement hétérodoxe, mais aussi libéral, supra-confessionnel, non-conformiste et même parfois révolutionnaire.

XII. AHMED YESEVI ET LA MYSTIQUE POPULAIRE TURQUE

Si l'on veut trouver un symbole pour personnifier la mystique populaire dans les pays turcophones, un nom s'impose, celui d'Ahmed Yesevi, ou Ata Yesevi, surnommé Pir-i Turkestan, dont la tombe est, jusqu'à nos jours, un lieu de pélerinage réputé, fréquenté par les Uzbeks, les Kirghizes, les Kazakhs et les Tadjiks[1]. Ahmed Yesevi fut le promulgateur, au XIIe siècle, d'une poésie populaire de prosélytisme islamique, genre bien attesté dans les pays de langue turque et qui a atteint son apogée, en Anatolie, au XIIIe siècle, avec Yunus Emre. Ahmed Yesevi, ce pionnier de la mystique populaire, fut aussi le fondateur de la première *Tarikat* turque, la *Yeseviyye,* qui s'étendit, avec une grande rapidité, à travers les pays turcophones. Si elle a disparu en Anatolie, elle est toujours vivante en Asie Centrale et son centre actuel se trouve dans la vallée du Ferghana ; elle y a même donné naissance, dans les temps modernes, à deux sous-branches qui diffèrent de la branche-mère par leur caractère nettement moins mystique[2].

Ahmed Yesevi est une figure quasi-légendaire. Il est vénéré sur un très vaste territoire turcophone, depuis l'Altaï jusqu'en Anatolie et en Roumélie, en passant par les Kirghizes, les Kazakhs, les Uzbeks les Turkmènes, les Turcs de la Volga, ceux disséminés autour de Kazan, soit la quasi-totalité du monde turc islamique. Sa réputation dépasse même les pays turcophones, puisqu'elle atteint également les Tadjiks.

Dans la tradition, son nom est lié à deux ordres de derviches, de tendances diamétralement opposées : à l'est, aux Nakşibendi ; à l'ouest, aux Bektaşis.

Bien que les ordres de derviches n'aient pas reçu officiellement droit de cité dans l'Islam orthodoxe qui n'admet pas l'explosion sentimentale du mysticisme, certains ordres qui ne heurtent pas les dogmes de l'orthodoxie sunnite, sont cependant tolérés. Parmi ceux-ci, l'Ordre Nakşibendiye qui est le

---

[1]Pour la période moderne, voir Alexandre Bennigsen, "Les tarikat en Asie Centrale," dans *Les Ordres Mystiques dans l'Islam — Cheminements et situation actuelle,* Éditions de l'École Pratique des Hautes Etudes Sociales, Paris 1986, p. 31.

[2]Ibid., pp. 31, 33.

plus proche du Sunnisme. Cet ordre fut fondé par Bahaeddin Nakşibend (1318-1389), né dans la région de Boukhara et enterré dans cette ville. Mais les fondements de l'Ordre avaient été jetés par Abd al-Hālik Gudjduvani (mort en 1179 ou 1189) qui avait institué le *zikr* intérieur ou silencieux[1]. Cette *tarikat*, très répandue en Asie Centrale, y a persisté jusqu'à nos jours et compte encore beaucoup d'adhérants. Elle existe encore de nos jours dans la plupart des pays du Proche et du Moyen Orient. Dans l'Empire Ottoman, c'était un ordre privilégié et officiellement le plus répandu. Après la suppression de l'Ordre des Bektaşis, en 1826, les *tekke* qui n'avaient pas été détruits, furent donnés aux Nakşibendis[2].

Comme dans tous les ordres qui ne s'opposent pas au Sunnisme, la *silsile* ou "chaîne d'initiation" des Cheykh Nakşibendi, remontait à Abu Bakr, alors que les ordres plus hétérodoxes se rattachaient à Ali[3]. Quant au Bektachisme, il est, comme on le sait, le plus hétérodoxe des ordres mystiques turcs. Il fut fondé autour de la personne de Hacı Bektaş que l'historien Aşıkpaşazade rattache au mouvement hétérodoxe et révolutionnaire des Baba'îs, qui ébranla l'Empire Seldjoucide de Rum dans les années 1239-1240[4]. Ce mouvement socio-religieux était dirigé par des prédicateurs populaires appelés *Baba :* Baba İlyas, l'ancêtre de l'historien, dont Hacı Bektaş aurait été un *mürid,* et Baba İshak qui possédaient tous deux des pouvoirs surnaturels et dont l'un était surnommé Baba Resulullah[5].

L'Ordre des Bektaşis fut fondé après la mort de Hacı Bektaş, mais il se rattache traditionnellement à lui. Sa *silsile* remonte à Ali, en passant par le huitième imam des Chiites, Ali-er-Riza, et va même au delà, jusqu'à l'Archange Cebra'il[6]. Hacı Bektaş lui-même, est considéré comme une manifestation de la Divinité, tout comme les grands prophètes et les Imams. Les adeptes du Bektachisme populaire, croient à la réincarnation, et même souvent à la metempsychose.

---

[1]Cf. Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar,* Istanbul 1969, pp. 217 sq.; Tahsin Yazıcı, *İslam Ansiklopedisi,* s.v. *Nakşibendi ;* K. Kufrali, *ibid.,* s.v. *Gücdüvânî.*

[2]Cf. Irène Mélikoff, "L'Ordre des Bektachi après 1826," *Turcica,* XV, 1983, pp. 155-156.

[3]Selon la tradition soufi, Abu Bekr aurait été le dépositaire du *zikr* secret, alors que la danse extatique remonterait à Ali. Dans les *tarikat* du premier groupe, le *zikr* est silencieux, dans ceux du second, on pratique le chant liturgique et la danse extatique. Cf. M. Molé, *La danse extatique en Islam, Les Danses Sacrées,* Paris 1963, p. 178.

[4]Cf. 'Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman,* éd. Ali, Istanbul 1332 p. 199-206 ; ibid., éd. Çiftçioğlu N. Atsız, dans *Osmanlı Tarihleri* I, Istanbul 1949, pp. 234-239. Sur la révolte des Baba'î, voir Elvan Celebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye* (Baba İlyas-i Horasânî ve sülâlesinin menkâbevî tarihi), édité par İsmail E. Erünsal et A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984, pp. XLVII-LIV.

[5]On ne sait au juste lequel des deux Babas était "Resullah". D'après Simon de Saint Question (voir Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey,* London 1968, pp. 136-137), "Paperoissole" (Baba Resul) aurait été Baba İshak, mais d'après Elvan Celebi (voir ci-dessus note 6), le chef de la révolte était son ancêtre Baba İlyas et c'est lui qui fut Baba Resulullah. Le témoignage d'Elvan Celebi parait plus valable.

[6]Cette généalogie est citée par Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar,* 2e éd., Ankara 1966 (1ère ed. Istanbul 1919), p. 44, note 60. L'auteur se refère à un manuscrit de sa collection privée.

Comment Ahmed Yesevi a-t-il pu être à la fois compagnon et disciple de Abdulhalik al-Gudjduvani et le maître légendaire et traditionnel de Hacı Bektaş ? C'est ce que je vais essayer d'expliquer ici.

Les Turcs commencèrent à se convertir à l'Islam aux Xe-XIe siècles, après leur installation en Transoxiane. Avant cette date, il y eut des conversions individuelles, mais qui ne concernent pas notre contexte actuel.

Cette islamisation eut lieu dans des zones de culture iranienne, comme la Transoxiane, le Kharezm, le Khorassan. Les Turcs connurent la nouvelle religion souvent à travers des missionnaires iraniens, ou des marchands parcourant les étapes de la Route de la Soie, surtout en ce qui concerne les couches nomades qui adoptèrent beaucoup d'éléments de l'Islam populaire iranien[1].

Les premiers Turcs à adopter officiellement la religion islamique furent les Karakhanides qui avaient succédé aux Samanides en Transoxiane, les Kharezmchahs et les Bulgares de la Volga qui étaient musulmans depuis le Xe siècle. Mais tandis que chez ces derniers, la conversion était limitée au Khan et à sa cour, le souverain Karakhanide, Satuk Bugra Khan, adopta l'Islam comme religion officielle. En dehors des milieux de la cour, les tribus turques nomades étaient gagnées à la nouvelle religion, grâce à la propagande menée par des derviches. Ceux-ci leur parlaient un langage qui leur était plus proche et plus accessible que les propos tenus par les Ulemas. Ces derviches avaient d'abord été des Iraniens. Mais bientôt, des derviches turcs allaient apparaître. C'étaient les successeurs des anciens *Kam-ozan* des Chamanistes. Ils étaient appelés *Ata* "père" ou *Baba* "père" et également "grand-père"[2].

Comme il se doit, ces propagateurs de l'Islam populaire, allaient bientôt se forger une généalogie les rattachant aux compagnons du Prophète, puis au Prophète lui-même. Ainsi, par exemple, Arslan Baba qui aurait été le premier maître d'Ahmed Yesevi, est montré, dans la tradition, comme étant un des compagnons du Prophète, resté en vie pour islamiser les peuples turcs. Toujours d'après la légende, Korkut Ata aurait été un ancien *ozan* venu enseigner l'Islam aux Turcs, par ordre d'Abu Bekr. On retrouve ce personnage légendaire dans la région du Syr Daria, chez les Turkmènes, en Azerbaydjan, dans la région de Derbent. En Anatolie orientale, il devint Dede Korkut[3].

---

[1]Pour la conversion des Turcs à l'Islam, cf. V.V. Barthold, "Istorija kul'turnoj žizni Turkestana," dans *Sočenenija* II (I), Moscou 1963, pp. 234-256. Voir aussi Fuat Köprülü, *op. cit.*, pp. 8-18.

[2]Cf. V.V. Barthold, "Dvenadčat' lekcij po istorii tureckix narodov srednej Azii," *Sočenenija,* V, Moscou 1968, pp. 117-119.

[3]Cf. Fuat Köprülü, *op. cit.*, p. 14 et note 18.

Les Karakhanides, puis les premiers Seldjoucides protégeaient non seulement les savants, mais aussi les Cheykhs et les derviches.

À une date que l'on ne connait pas, mais qui fut probablement dans la dernière partie du XIe siècle, apparut, dans la région du Syr Daria, un derviche dont la forte personnalité allait profondément marquer l'Islamisme populaire des Turcs. Il s'agit d'Ahmed Yesevi, appelé Ata Yesevi par les Turcs d'Asie Centrale.

La vie de ce Cheykh soufi est auréolée de légendes[1]. Il était surnommé *Pir-i Turkestan* et son influence devait s'étendre sur tout le territoire turcophone.

Il est né à Sayram, actuellement Istidjab, au Nord-Est de Tachkent. Il a vécu à Yesi, actuellement Turkistan, au nord-ouest d'Istidjab, dans le bassin du Syr Daria, et il y est mort, en 1166-67[2].

Turkistan qui est devenu le nom de la ville à l'époque uzbek, proviendrait du surnom du saint : Pir-i Turkestan. Ceci est un éloquent témoignage de la vénération des Uzbek pour celui qui est devenu leur saint patron. La ville de Turkistan fut même pendant quelques temps la capitale des Uzbek, au cours du XVIe siècle[3]. Les Khans uzbek et leurs épouses se faisaient enterrer dans le mausolée du saint.

Le père d'Ahmed Yesevi, Cheykh Ibrahim, aurait été un personnage réputé dans la ville de Sayram. Ahmed devint orphelin à l'age de sept ans. Il ne lui restait pour toute famille que sa sœur aînée. Ils se seraient installés à Yesi où le premier maître de l'enfant fut Arslan Baba ou Bab Arslan ; *Bab* (arabe : "la porte") était le titre donné à ceux qui propageaient l'Islam[4].

Ahmed alla ensuite étudier à Boukhara qui était un centre réputé de culture islamique. Il y devint le disciple de Cheykh Yusuf Hamadânî, un *ulema* de l'école hanéfite, qui fonda une école de derviches en Transoxiane. Il mourut à Marv, en 1140, et il fut enterré dans cette ville. Bien que ne sachant pas le turc, il fut néanmoins le maître du mysticisme turc. À son école appartenaient des saints qui ont joué un grand rôle dans l'islamisation des Turcs du Kharezm

---

[1]Les meilleures études sur Ahmed Yesevi sont celles de Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 5-153, et *İ.A.*, s.v. *Ahmed Yesevi.*

[2]Pour la géographie de ces régions, cf. V.V. Barthold, "K istorii orošenija Turkestana," *Sočenenija*, III, Moscou 1965, pp. 225, 518-520 ; ibid., "Dvenadčat' lekčij po istorii tureckix narodov Srednej Azii," *Sočenenija*, V, pp. 117-119.

[3]Cf. V.V. Barthold, "Dvenadčat' lekčij"... ; p. 183.

[4]Cf. V.V. Barthold, "Dvenadčat' lekčij"..., p. 118.

et de Transoxiane[1]. Parmi ses disciples, outre Ahmed Yesevi qui aurait été son troisième Halife, il y eut Abu Muhammed Hasan b. Hüseyn el-Andakî (mort en 1157) qui fut son deuxième Halife, et Nedjmeddin Kubra, fondateur de l'ordre de la Kubraviyya, qui fut tué par les Mongols, en 1221, à Urgendj. La Kubraviyya, ordre très répandu au Kharezm, existe toujours au nord du Turkmenistan[2].

Un autre disciple de Yusuf al-Hamadânî, fut Abd-el-Halik Güdjdüvânî qui fonda l'ordre Hwadjagâniya qui devait plus tard donner naissance à la Nakchibendiye fondée par Muhammed b. Muhammed al-Buhari, connu sous le nom de Bahaeddin Nakşibendi (1318-1389). Güdjdüvânî pratiquait le *zikr* intérieur ou silencieux et il était, dit-on, couvert de sueur pendant ces exercices. Güdjdüvânî a succédé à son maître, Yusuf Hamadânî après sa mort. D'après Fuat Köprülü[3], ce fut Ahmed Yesevi qui aurait dû lui succéder, mais il transmit ses pouvoirs à Güdjdüvânî et retourna à Yesi où il fonda son propre ordre mystique. Il aurait eu des milliers de disciples et devint le propagateur d'un Islam mystique populaire.

Durant leurs réunions, les adeptes de la Yeseviye pratiquaient un *zikr* caractéristique, appelé "zikr de la scie": *zikr-i erre*. Ce nom viendrait de l'imitation du bruit de la scie, rappelant la récitation du *zikr* qui commençait par les cris : "hay... hu..."

Dans des buts de prosélytisme, Ahmed Yesevi composait des cantiques appelés *Hikmet* "sagesse". Ces poèmes étaient destinés à la conversion des Turcs à l'Islam[4]. Alors que la plupart des poètes turcs écrivaient en persan qui était la langue de la cour, les poèmes d'Ahmed Yesevi restaient un modèle de poésie populaire turque[5]. Ils seront souvent imités. Ils continuent à être très populaires parmi les Turcs d'Asie Centrale. Malheureusement, ils étaient transmis oralement et ne sont pas connus dans leur forme originale. Ces cantiques qui eurent un grand succès, furent imités par les poètes populaires postérieurs. Par l'idée et le but poursuivi, on peut les rapprocher des *nefes* bektaşis.

---

[1]Cf. V.V. Barthold, "Turkestan v epoxu mongol'skogo našestvija," *Sočenenija,* I, Moscou 1963, p. 440 ; ibid., "Istorija kul'turnoj žizni Turkestana," p. 251 ; ibid., "Dvenadčat' lekčij...," pp. 117-119. Voir ci-dessus, note 12.

[2]Cf. V.V. Barthold, "Istorija kul'turnoj žizni Turkestana," p. 251. Voir aussi M. Molé, *La* "Kubrawiya entre Sunnisme et Chiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire," *Revue des Etudes Islamiques,* XXIX, 1961..., pp. 61-142. Pour la persistance de cet ordre à l'époque actuelle, cf. A. Bennigsen, *Les tarikat en Asie Centrale,* p. 31.

[3]Cf. Fuat Köprülü, *İlk Mutasavviflar,* p. 93.

[4]Cf. V Barthold, "Istorija kul'turnoj žizni Turkestana," p. 251, 256 ; ibid., "Kul'tura Musul'manstva," *Sočenenija,* VI, 1966, p. 193. F. Köprülü, *İlk Mutasavviflar,* pp. 101-137. Ahmed Caferoğlu, *La littérature turque d'époque Karakhanide,* dans *Philologiae Turcicae Fundamenta,* II, Wiesbaden 1964, pp. 272-273.

[5]Cf. V. Barthold, "Istorija kul'turnoj žizni Turkestana," p. 256.

Ces *Hikmet* furent rassemblés dans un recueil appelé *Divan-i Hikmet*, attribué à Ahmed Yesevi. Mais les plus anciens manuscrits ne datent que du XVIIe siècle. Les vers d'Ahmed Yesevi furent longtemps transmis oralement, comme c'est le cas pour la poésie populaire. Le recueil de *Hikmet* attribué à Ahmet Yesevi, est composé de quatrains de 7 ou 8 syllabes, exhortant à la vie ascétique et exaltant les miracles accomplis par le Prophète et les saints[1]. Mais l'authenticité des poèmes peut être mise en doute, car les sentences ne furent recueillies que dans la deuxième moitié du XVe siècle, lorsque la Yeseviye fut englobée dans la Nakşibendiye, ce qui transforma l'enseignement d'Ahmed Yesevi[2].

Ahmed Yesevi et ses disciples ont contribué à propager l'Islam parmi les nomades des steppes. Les nomades islamisés étaient soumis à l'influence des cultures locales iraniennes, et se sédentarisaient. Cependant, grâce à leur multitude, la langue turque prédominait parmi les indigènes et le processus de turquisation commencé à cette époque, en Transoxiane et au Kharezm, allait s'achever au cours du XIIIe siècle, quand ces pays étaient devenus turcophones[3].

Le premier halife de Ahmed Yesevi, aurait été Mansur Ata, fils de son premier maître, Arslan Baba[4]. Parmi ses disciples, il y eut une série de mystiques populaires qui écrivaient en turc et qui portaient le titre de "Ata". Un des principaux fut Suleyman Bakirgani, connu sous le nom de Hakim Ata[5]. Il fut le propagateur du Yesevisme au Kharezm. Mort en 1186, il fut enterré à Bakirgan, situé un peu au dessous de Kungrad, et sa tombe était encore un lieu de pélerinage au moment où Barthold écrivait. Comme son maître, il composa des cantiques, dans un but de prosélytisme. Ils furent rassemblés dans un recueil appelé *Bakirgan kitabi*. Mais, comme pour le *Divan-i Hikmet*, son authenticité est mise en doute. Les deux recueils ont été plusieurs fois imprimés, à Kazan, mais aucun manuscrit de ces livres n'existe. D'après Barthold, ces recueils seraient toujours utilisés par les Turcs d'Asie Centrale et de la Volga[6].

La renommée d'Ahmed Yesevi s'étendit de son vivant. Sa tombe, à Yesi, devint un lieu de pélerinage, vénéré par les habitants de ces régions. Elle contribua à la prospérité de la ville de Yesi. En 1497, Timur Leng qui

---

[1]Cf. F. Köprülü, *İ.A.*, s.v. *Ahmed Yesevi.*
[2]Cf. F. Köprülü, *Mutasavvıflar*, pp. 64, 93, 144-145.
[3]Cf. V. Barthold, "Istorija kul'turnoj žizni Turkestana," pp. 251, 256 ; ibid., "Dvenačat' lekčij"..., pp. 117-119.
[4]Cf. V. Barthold, "Dvenadčet' lekčij"..., pp. 117-119 ; Fuat Köprülü, *İlk Mutasavviflar*, p. 73.
[5]Cf. V. Barthold, "Xakim-Ata," *Sočenenija*, II (2), 1964, p. 532. Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 74-82, 146-148.
[6]Voir ci-dessus, note 25.

s'intéressait aux saints soufis dont le culte était lié aux nomades et à leurs traditions nationales, fit construire sur cette tombe un beau mausolée et une *zaviye*. Il fit instituer un *vakf*[1]. Dépendant du mausolée, il y avait une salle de réception pour les hôtes, avec un grand chaudron destiné à la préparation des repas. Les plans de ce mausolée et de ses dépendances, furent dressés, en 1905, par N. I. Veselovskij[2].

Après les Timurides, les Uzbek vénérèrent Ahmed Yesevi comme leur saint national. Beaucoup de princes et de princesses uzbek se faisaient enterrer dans le mausolée du saint. D'après Fuat Köprülü[3], la tombe d'Ahmed Yesevi serait restée, jusqu'à nos jours, un lieu de pélerinage où les fidèles affluaient le 10 du mois de *Zilhicce* et chantaient des cantiques. Les Kirghiz et les Kazakh se rendaient en pélerinage sur cette tombe, dans le but de demander à avoir des enfants.

Le voyageur anglais Schuyler, passant par Yesi, après la conquête russe, a noté la persistence des légendes concernant Yesevi, circulant parmi le peuple[4]. Un autre Anglais, Shaw, mentionne des cérémonies accomplies dans le mausolée d'Ahmed Yesevi[5].

En lisant la vie légendaire d'Ahmed Yesevi, on est frappé par l'abondance des récits relatant les miracles accomplis par le saint. Il avait, entre autres, le pouvoir de se métamorphoser en oiseau, de faire disparaître des montagnes. Il était continuellement assisté par Hıdır qui ne le quittait jamais.

Le pouvoir de se transformer en oiseau et de s'envoler, est fréquent chez les saints populaires turcs. Hacı Bektaş, en particulier, était doué du même pouvoir.

Dans la description des *meclis*, "réunions", d'Ahmed Yesevi et de ses disciples, on note un fait important : les femmes y assistaient, sans être voilées, mêlées aux hommes. Cette coutume existe aussi chez les Bektaşis.

---

[1]Cf. V. Barthold, "Istorija kul'turnoj žizni Turkestana," p. 159 ; ibid ; "K Istorii orošenija Turkestana," p. 225 ; ibid., "Turkestan," *Sočenenija* III, pp. 518-520 ; ibid., "Ulugbek i ego vremja," II (2), p. 125 n. 33 ; ibid., "O pogrebenii Timura," II (2), pp. 440-441 ; ibid., *Dvenadčat' lekčij...*, pp. 117-119, 174, 177-178.

[2]Cf. V. Berthold, "Dvenadcat' lekčij"..., pp. 177-178. M. Masson a publié, en 1930, à Tashkent, un article en russe, intitulé "Le mausolée d'Ahmed Yesevi" : Voir F. Köprülü, *İ.A.*, s.v. *Ahmed Yesevi*.

[3]Cf. *İlk Mutasavvıflar*, pp. 69-71.

[4]Cf. F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 66-68.

[5]Ibid., p. 35.

La légende concernant Ahmed Yesevi, se retrouve dans trois régions principales :

1) En Asie Centrale : Uzbekistan, Kirghizistan, Turkmenistan.
2) Chez les Turcs de la Volga.
3) En Anatolie et en Roumélie.

Mais on note une différence sensible entre les zones : tandis que dans les deux premières zones, le nom de Yesevi est lié aux Nakşibendi et à la propagation de leur *tarikat* à partir du XIVe siècle, en Anatolie et en Roumélie, le nom de Ahmed Yesevi est lié à l'ordre hétérodoxe des Bektaşis. Hacı Bektaş aurait été, selon la tradition, le disciple de Ahmed Yesevi.

Bien que l'historien du XVe siècle, Aşıkpaşazâde, très bien documenté sur Hacı Bektaş, ne fasse aucune mention d'Ahmed Yesevi, une source hagiographique ancienne, le *Vilâyetnâme* de Hācim Sultan, cite Hacı Bektaş parmi les disciples d'Ahmed Yesevi[1]. Quant au *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş[2], il montre ce dernier comme disciple de Loḳman Perende, lui-même disciple de Ahmed Yesevi[3].

Loḳman Perende aurait vécu au XVe siècle, sous le règne de Huseyn Bayḳara, dans la ville de Hérat où se trouve son mausolée. D'après Fuat Köprülü, il aurait été un cheykh appartenant à la *tarikat* Yeseviye[4].

D'après le *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş, c'est Ahmet Yesevi qui l'aurait envoyé au pays de Rûm, en lui remettant les objets sacrés (*emanet*) : le *tadj* (coiffure), *ḥirḳa* (robe), *ṣofra* (table, ou plutôt nappe servant à recevoir la nourriture), *seccade* (tapis de prière), *çerağ* (chandelier) et *alem* (étendard). Ces objets auraient été transmis par Dieu au Prophète, à Ali, aux Imams, puis à Ahmed Yesevi, et enfin à Hacı Bektaş. Ahmed Yesevi aurait dit à ce dernier : "Je t'envoie en pays de Rûm et je te nomme chef des Abdal de Rûm."[5]

Ahmed Yesevi, quant à lui, est chef des *Horasan erenleri*, les "Saints du Khorassan". Les *Rum erenleri* sont ici opposés aux *Horasan erenleri* dont ils sont issus.

---

[1]Hacim Sultan fut un des *Halife* de Hacı Bektaş ; il est cité plusieurs fois dans le *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş : voir Abdülbâki Gölpınarlı, *Manakib-i Hacı Bektaş-i Veli "Vilâyet-Nâme"*, Istanbul 1958, pp. 36, 81-91. Le *Vilâyet-Nâme-i Hacim Sultan* fut édité et traduit en allemand par Rudolf Tschudi et Georg Jacob, Berlin 1914. Voir F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 40-44.

[2]Cf. A. Gölpınarlı, *op. cit.*, voir note ci-dessus.

[3]Cf. *Vilâyetnâne* de Hacı Bektaş, pp. 5-7.

[4]Cf. F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 40-42.

[5]Cf. *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş, pp. 14-20. Pour le terme *Abdal*, voir F. Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, 2e ed., Philadelphie 1978, pp. 113-114 (1ère ed. de l'ouvrage, Paris 1935).

En envoyant Hacı Bektaş en pays Rûm, Ahmed Yesevi — ou un de ses derviches, suivant les traditions — prit un bout de bois qui brûlait dans l'âtre et le projeta dans les airs. C'était une branche de mûrier qui atterrit à Soluca Karaöyük, actuellement Hacı Bektaş, et devint le mûrier sacré que l'on voit encore aujourd'hui. Hacı Bektaş se transforma en colombe et s'envola vers sa nouvelle destination.

Tous les éléments de ces légendes se retrouvent dans les différentes hagiographies des saints turcs. Notons également le peu d'importance accordé au facteur historique : nous trouvons des personnages qui ont vécu au XIIe siècle, tel Ahmed Yesevi, associés avec d'autres qui ont vécu au XIIIe siècle, comme Hacı Bektaş, et même au XVe, comme Lokman Perende.

Examinons maintenant ce que nous savons des idées religieuses d'Ahmed Yesevi.

D'après Köprülü, il appartenait au rite hanéfite, comme son maître Hamadânî, et essayait de concilier la *Chari'at* et la *Tarikat*[1]. Pourtant, Köprülü devait par la suite revenir sur cette opinion, très peu de temps après l'avoir émise. La Yeseviye, écrit-il, avait dès l'origine, un caractère entièrement hétérodoxe[2]. À la lumière de cette assertion, il faut revoir la bonne opinion que les auteurs turcs ont sur Ahmed Yesevi. Ainsi, Abdülbâki Gölpinarli considère la Yeseviye comme une *Tarikat* foncièrement sunni[3]. Cette bonne opinion est principalement causée par le rapprochement de la Yeseviye avec la Nakşibendiye.

À l'appui de cette bonne opinion, voici un passage cité par Zeki Velidi Togan et qui provient d'un ouvrage édité en 1901 par l'Université de Kazan, le *Cherâ'it ul-Imam*, s.v. *Mezheb* :[4]

Question :	— *Quelle est ta* silsile ?
Réponse :	— *C'est la* silsile *de Hoca Ahmed Yesevi.*
Q. :	— *Combien y-a-t-il de* silsile ?
R. :	— *Il y en a quatre.*
Q. :	— *Quelles sont-elles ?*
R. :	— *D'abord celle de Hodja Ahmed Yesevi, puis celle de Abdul-Halik Güdjdüvânî, la troisième est celle de Cheykh Necmeddin Kubra, la quatrième est celle de Abu'l Hasan-i Aşk.*

---

[1]Cf. *İlk Mutasavvıflar*, pp. 96 sq.
[2]Cf. F. Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, pp. 118-119.
[3]Cf. *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, pp. 199-201.
[4]Cité d'après F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, p. 37, note 40.

Ce dernier pourrait être Abu Muhammed Hasan al-Andaki, le deuxième Halife de Yusuf Hamadânî. Dans ce cas, les quatre noms cités correspondraient aux quatre Halife de ce dernier.

On peut pas ne pas reconnaître plusieurs points de contradiction dans l'assertion de l'orthodoxie de la Yeseviye et principalement dans son rapprochement avec la Nakşibendiye.

Il y a d'abord le *zikr*. Le *zikr* des Nakşibendi est le *zikr-i hafi*, le zikr silencieux, secret, tel qu'il a été préconisé par Güdjdüvânî. Or, le *zikr* particulier aux Yesevi est le "*zikr* de la scie", *zikr-i erre,* qui imitait le bruit de la scie. Ce *zikr* est appelé *zikr-i cehriye* "zikr à haute voix". Lorsque la Yeseviye fut englobée dans la Nakşibendiye, certains groupements Nakşibendi pratiquèrent ce *zikr-i erre.*

Le deuxième point qui diffère entre les deux confréries, c'est la présence des femmes dans les réunions (*meclis*) de la Yeseviye. Elles y assistaient sans être voilées, mêlées aux hommes. Ceci se retrouve également chez les Bektaşis. C'est un usage conforme à la tradition nomade, mais il serait aberrant pour les Nakşibendi. Cet usage serait seulement explicable à l'intérieur d'un ordre populaire d'origine turque.

Notons également que la *silsile* d'Ahmed Yesevi ne se rattache pas à Abu Bekr, comme c'est le cas dans la Nakşibendiye et les ordres qui ne s'écartant pas du Sunnisme, mais à Ali, par Muhammed el-Hanefî. Hacı Bektaş, quant à lui, se rattache à Ali par Hüseyn. Il est dit être le descendant du huitième Imam des Chiites, Ali-er-Riza. Dans une *silsile* bektaşi appartenant à Fuat Köprülü, la chaîne d'initiation de Hacı Bektaş se présente ainsi :

— "Hacı Bektaş — Hodja Ahmed Yesevi — Memşad Dinûrî Kütbüddin Haydarî — Imam-Ali-er-Riza ...Ali — Muhammed — Cebra'il — Mika'il — Israfil — Azra'il."[1]

Köprülü voit en Hacı Bektaş un derviche yesevi émigré en Anatolie. Il croit que les deux *tarikat* — aussi bien Nakşibendi que Bektaşi — seraient issues de la Yeseviye[2].

Les Bektaşis et les Yesevis ont en effet des points communs : tous deux utilisent le turc dans leurs cérémonies, au lieu du persan ou de l'arabe. Dans les deux cas, des cantiques (*nefes*) sont chantés. Dans les deux cas, les

---

[1]Cité par F. Köprülü, d'après un manuscrit privé : cf. *İlk Mutasavvıflar,* p. 44. Dans le *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş, la généalogie du saint s'arrête à Muhammed.
[2]Cf. *İlk Mutasavvıflar,* p. 92.

femmes sont admises aux réunions. Dans les deux cas, il y a persistance d'éléments pré-islamiques, notamment la croyance en la métamorphose en oiseau : la colombe pour Hacı Bektaş, la *turna* ou grue cendrée pour Ahmed Yesevi.

Une chose semble certaine : en Asie Centrale, le nom d'Ahmed Yesevi est lié aux Nakşibendi. La Yeseviye a été englobée dans le mouvement nakşibendi à partir du XIVe siècle ; elle a sans doute été épurée de ses éléments pré-islamiques, voire hétérodoxes.

En Anatolie et en Roumélie, le nom d'Ahmed Yesevi est lié à la confrérie hétérodoxe de Hacı Bektaş.

Hacı Bektaş était sans aucun doute, à l'origine, un derviche hétérodoxe, puisque Aşikpaşazâde — avec quelque raison — le fait sortir du même milieu que son aïeul, Baba İlyas-i Horasânî[1]. Mais les éléments hétérodoxes des Bektaşis se sont amplifiés à partir du XVIe siècle, lorsque la confrérie est devenue un syncrétisme par l'adjonction des doctrines Hurufi et par l'apport des croyances kızılbaş en la divinité d'Ali. À ces éléments doivent être ajoutés les croyances en la réincarnation et parfois même la métempsychose[2]. Mais jusqu'à quel point celles-ci n'existaient-elles pas chez les Turcs pré-islamiques ? Les disciples de Yesevi croyaient à la métamorphose en oiseau, conformément aux anciennes traditions nomades. Peut-être gardaient-ils encore des croyances à la transmigration des âmes ?

On a rapproché les croyances des Turcs orientaux avec celles du Bouddhisme en ce qui concerne la métamorphose en oiseau. Le Bouddhisme a été très répandu chez les Turcs, surtout les Uyghurs. La croyance en la transmigration des âmes n'a donc rien d'improbable[3].

Quoi qu'il en soit, Ahmed Yesevi peut être considéré comme un des premiers soufis turcs de l'Asie Centrale et le premier saint turc connu. Il a certainement joué un rôle important dans la conversion des Turcs nomades à l'Islam. Son nom se retrouve dans la tradition des Bektaşis et il est également lié, en Asie Centrale, à l'Ordre des Nakşibendis. Il était essentiellement un mystique populaire et vivait à une époque où l'islamisation des Turcs était en pleine effervescence. Il évoluait dans un milieu où les traditions nomades séculaires étaient encore très vivantes et qui ne s'était pas encore débarassé de ses croyances ancestrales.

---

[1]Voir note 6. Le nom de Hacı Bektaş est également cité dans le *Menâkibnâme de Baba İlyas-i Horasânî* (voir note 7) : voir p. 169, vers 1994 sq.; p. 170, vers 2003 sq., 2111 sq.

[2]Cf. I. Mélikoff, "L'Islam hétérodoxe en Anatolie," *Turcica*, XIV, 1982, pp. 142-154 ; ibid, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi," *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*. Naples 1982, pp. 379-395.

[3]Cf. I. Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi," pp. 387-390.

XIII. LES ORIGINES CENTRE-ASIATIQUES DU SOUFISME ANATOLIEN

Le soufisme anatolien constitue un vaste champ de recherche qui englobe un large éventail d'ordres soufis. La présente étude ne concerne pas le soufisme savant des classes cultivées, elle se limitera au soufisme populaire qui tire ses racines d'Asie Centrale, aussi bien à travers l'école d'Ahmed Yesevi[1] que par des substrats du chamanisme pré-islamique ou par des réminiscences du bouddhisme des Uyghurs.

La plupart des savants reconnaissent que les *ata* ou les *baba* qui propageaient l'Islam parmi les populations turques ont conservé pendant assez longtemps leurs conceptions et leurs traditions pré-islamiques. Fuat Köprülü l'a clairement démontré[2].

C'est ainsi que l'Islam qui s'est propagé parmi la population nomade et rurale de l'Anatolie a gardé un caractère archaïque. Les populations tribales et rurales étaient loin d'avoir coupé le cordon ombilical qui les rattachait à leurs anciennes croyances, et leurs nouveaux chefs, *dede* ou *baba*, n'étaient que les descendants des anciens *kam-ozan*. La population encore ignorante, et imprégnée de superstitions, n'était pas prête à subir l'influence culturelle et spirituelle de la *medrese* et continuait à vivre selon les traditions et coutumes d'Asie Centrale.

D'ailleurs, ce cordon ombilical a-t-il été définitivement coupé ? Lorsqu'on étudie les coutumes et les traditions de ceux que l'on appelle arbitrairement «Alevi», il est permis d'en douter. On retrouve chez eux jusqu'à aujourd'hui des coutumes archaïques qui ont défié le temps. Comme par exemple leurs rites funéraires : quelle que soit l'époque à laquelle la mort est survenue, et même si le défunt a été enterré en temps voulu, selon les usages du pays, les rites funéraires seront renouvelés au début du printemps,

---

[1]Voir notre étude préliminaire : «Ahmet Yesevi and Turkic Popular Islam», dans *Utrecht Paper on Central Asia, Utrecht Turkological Series N° 2*, Utrecht 1987, pp. 83-94.

[2]Cf. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul, nouvelle série I, Istanbul, 1929 ; ibid., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1966 (2e ed.).

conformément aux coutumes des peuples turcs pré-islamiques[1]. Ou encore la croyance à la démone anthropophage *Al* qui menace la vie du nouveau-né et de sa mère dans les premiers jours qui suivent la naissance[2]. Ou encore la célébration, vers la fin du mois de février, d'une fête appelée «Hızır», et qui correspond à la «Fête blanche» décrite par Marco Polo, qui est le Nouvel An des anciens Turcs, d'après le calendrier chinois[3]. On peut également ajouter à cette énumération la coutume du «Frère de l'Au delà», le *Ahiret Kardeşi* ou *Musahib*[4], qui donne lieu à des spéculations diverses, alors qu'une coutume très voisine se trouve rapportée par Mahmud al-Kashgari[5].

Mais revenons à l'époque des Seldjoucides de Rum, lorsque la stabilité de leur Empire était menacée par les insurrections des Baba'is, en 1239-1240. Leurs chefs, Baba İsḥak, surnommé Baba Resul, ou Baba İlyas, l'ancêtre de l'historien 'Aşiḳ paşazāde[6], n'étaient que les successeurs des anciens *kam-ozan*. Leurs croyances n'étaient pas très différentes non plus de celles de leurs successeurs spirituels, les partisans de Cheykh Cüneyd ou Cheykh Haydar. Comme eux, ils croyaient à la réincarnation et à la manifestation de Dieu sous forme humaine[7]. Baba İsḥak était appelé *Baba Resulullah* ; plus tard, Cheykh Cüneyd et ses descendants se diront être les réincarnations de 'Ali, ce qui signifie, avec l'apport d'éléments chiites extrémistes, la manifestation de la divinité. Mais il faut y voir avant tout la reminiscence d'un culte solaire : 'Ali représente une divinité solaire recouverte d'un vernis islamique, c'est le *Gök Tengri* des anciens Turcs[8].

---

[1]Cf. I. Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme bektachi-alevi", dans *Studia Turcologica Memoriæ Alexii Bombaci Dicata,* Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, XIX, Naples, 1982, p. 388.

[2]*Ibid.*, pp. 387-377.

[3]*Ibid.*, p. 388 ; I. Mélikoff, "Notes sur les coutumes des Alevis : à propos de quelques fêtes d'Anatolie Centrale", dans *Quand le crible était dans la paille, Hommage à Pertev Naili Boratav,* Paris, 1978, pp. 275-276.

[4]Cf. I, Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme bektachi-alevi", pp. 385-386 ; idem., "Le Problème Kızılbaş", *Turcica,* vol. VI, 1975- p. 62, n. 4.

[5]Une coutume similaire est rapportée par Mahmud al-Kashgari, *Divan-i Lûgat-it-Türk* (ed. Besim Atalay), III, p. 71, sub verbo *biste* «frère, partenaire». Nous avons étudié cette question dans une communication sur : «A Bektashi-Alevi Problem : the Custom of Musahib», Deuxième Conférence Internationale d'Études Turques, Indiana University, 14-16 Mai 1987.

[6]Cf. 'Aşıḳpaşazāde, *Tevarih-i Al-i Osman,* ed. 'Ali, Istanbul, 1332, pp. 199-205 ; ibid., ed. Çiftçioğlu N. Atsız, dans *Osmanlı Tarihleri* I, Istanbul, 1949, pp. 234-239. Sur la révolte des Baba'i, voir aussi Elvan Çelebi, *Menākib'al Kudsiye fī Menāsib'l Unsīye* (*Baba Ilyas-i Horasani ve sülalesinin menkabevi tarihi*), ed. Ismail E. Erünsal et A. Yaşar Ocak, Istanbul, 1984, pp. XLVII-LIV. Sur ces deux Baba et leur rôle respectif dans la révolte, voir Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey,* Londres, 1968, pp. 136-137.

[7]Nous avons étudié les croyances des Kızılbaş dans plusieurs articles : voir "Le Problème Kızılbaş", *op. cit.* et "Recherches sur les composantes du syncrétisme bektachi-alevi", *op. cit.*

[8]Voir notre "Recherches sur les composantes...".

Hacı Bektaş, le saint éponyme de l'Ordre des Bektaşis, apparaît lui aussi comme étant le «Mystère de 'Ali». Il porte sur la paume de sa main la marque de 'Ali, le *yeşil ben,* un grain de beauté de couleur verte. Cette même marque qui ornait le front de 'Ali resplendissait aussi sur le front de Hacı Bektaş, telle une étoile lumineuse. Ces faits sont rapportés, tout au début du *Vilâyetnâme* de Hacı Bektaş Veli[1].

La religion populaire en Anatolie est principalement représentée par le bektachisme et par ceux qu'on appelle péjorativement «Alevi» et que Fuat Köprülü[2] appelait, avec plus d'exactitude, «Bektaşis des campagnes».

Autrement dit, l'Islam populaire turc se réclame de Hacı Bektaş Veli que la tradition hagiographique rattache à Ahmed Yesevi[3].

Historiquement, d'après notre principale source d'information, la Chronique de 'Aşıkpaşazāde, Hacı Bektaş entre dans le cadre de la révolte des Baba'is et faisait partie de l'entourage de Baba Ilyas-i Horasani[4], un des chefs de la révolte. Ceci est confirmé par un texte plus ancien, le *Menākibnāme* de Baba Ilyās-i Horosanī, poème hagiographique écrit dans la première moitié du XIV[e] siècle, par le petit-fils de Baba İlyas, Elvan Djelebi, qui fut l'aïeul de 'Aşıkpaşazāde[5]. Dans ce texte, Hacı Bektaş est cité parmi les disciples de Baba İlyas. Nous avons donc quelques raisons de croire que les idées religieuses du saint qui a donné son nom à l'Ordre des Bektaşis ne différaient pas de celles des Baba'is.

Cependant, entre l'époque où les Baba'is furent écrasés par les armées des Seldjoucides, en 1240, et celle où Cheykh Cüneyd commença son agitation politico-religieuse, en 1449, deux siècles se sont écoulés. Des éléments extérieurs sont venus s'amalgamer à cette religion populaire. Des éléments qui n'existaient ni au temps des Baba'is, ni au temps où Hacı Bektaş, retiré à Soluca Kara Öyük, après la défaite, menait la vie d'un anachorète.

---

[1]Cf. Abdülbâki Gölpınarlı, *Manakib-i Hacı Bektaş-i Velî : Vilâyet-Nāme,* Istanbul, 1958, p. 7.
[2]Nous avons étudié cette terminologie dans notre article : "Le Problème Kızılbaş", *op. cit.* Voir Fuat Köprülü, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans, op. cit.*
[3]Cf. *Vilâyet-Nāme,* pp. 9-10 ; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, *op. cit.,* pp. 92 *sq.*
[4]Voir *supra,* note 8.
[5]Le manuscrit unique de ce poème, copié en 733/1332-3, se trouve à la Bibliothèque du Musée Mevlâna, à Konya ; il a été édité par İsmail E. Erünsal et A. Yaşar Ocak : voir *supra,* note 8.

Parmi ces éléments, il y a les idées *hurufî* de Fazlullah d'Astarabad qui prêchait en Azerbaidjan[1], la fusion dans le bektachisme primitif de mouvements de tendance hétérodoxe, tels les *Abdalan-i Rum*[2] qui étaient sans doute une forme turque des *Kalender* iraniens[3], et aussi les corporations artisanales des *Akhis*. Au temps de la propagande safavide, des idées chiites extrémistes vont venir recouvrir de leur vernis le bektachisme populaire. À l'idée de la réincarnation et de la manifestation de Dieu sous forme humaine, qui existait déjà chez les Baba'is, viendra s'ajouter, avec force, l'idée de la divinité de ʿAli. Le *dede* ne sera plus simplement muni d'attributs divins, comme c'était le cas pour Baba İshak ou Baba İlyas qui étaient des anciens *kam-ozan* plus ou moins recouverts d'un vernis islamique, il sera une réincarnation de ʿAli qui est la manifestation de Dieu sous forme humaine.

L'Anatolie seldjoucide était officiellement sunnite, comme le sera plus tard l'Empire des Akkoyunlu. C'était certainement vrai pour les habitants des centres urbains qui, sous les Seldjoucides, étaient de culture iranienne et façonnés par l'enseignement de la *medrese*. Mais il en était autrement pour la population tribale et rurale, encore ignorante.

Ibn Battûta, à son arrivée à Alanya, au XIVe siècle, allait noter que les femmes du pays de Rum n'étaient pas voilées[4]. «Les habitants de ce pays, écrit-il, sont sunnites, mais ils mangent du haschisch»[5]. Il est évident que le peuple, tout en se reconnaissant officiellement musulman et sunnite, continuait le plus naturellement du monde à vivre comme l'avaient fait leurs ancêtres par le passé. Ils trouvaient naturel que leurs femmes ne se voilent pas et ils continuaient l'usage du haschisch qui avait été le principal moyen de mise en extase pendant les cérémonies chamaniques.

ʿAşıḳpaşazāde, en rattachant Hacı Bektaş à son ancêtre Baba İlyas, ne le considérait pas comme un hérétique, bien qu'il reconnût qu'il n'observait pas à la lettre les préceptes de l'Islam[6]. Il ne l'associe pas aux Cheykh Cüneyd et Haydar dans le chapitre de sa chronique, intitulé : «Comment, à l'époque du Sultan Bayezid Han, les Sūfis d'Ardebil vinrent au pays de Rūm et ce qui

---

[1]Cf. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London et Hartford, Conn., 1937, pp. 58-62, 148-158 ; Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Katalogu*, Ankara, 1973, pp. 27-28. De nouvelles données concernant Fazlullah et Nesimî ont été découvertes par les savants azerbaïdjanais : voir Z. Kuli-zade, *Xurufism i ego predstaviteli v Azerbajdzane*, Baku, 1970 ; *Imadeddin Nesimi, Magaleler Mecmuası*, Baki, 1973.

[2]Voir Fuat Köprülü, "Abdal" dans *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, I, Istanbul, 1935, pp. 23-56.

[3]Voir John K. Birge, *The Bektashi Order*, p. 32, n. 2 ; V.A. Gordlevskij, "Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii", dans *Izbrannye Socinenija*, I, Moscou, 1960, pp. 205-207.

[4]Cf. Ibn Battûta, *Voyages*, II, trad. C. Défremery et B. R. Sanguinetti, Paris, 1982, pp. 136-137.

[5]*Ibid.*, p. 137.

[6]Cf. ʿAşıḳpaşazāde, ed ʿAli, *op. cit.*, pp. 204-205 ; *ibid.*, ed. Çiftçioğlu N. Atsız, pp. 237-238.

s'ensuivit»[1]. En parlant de Cheykh Cüneyd, il fait dire à Sadreddin Konevî : «Le but de Cheykh Djuneyd n'est pas le soufisme (*bu Şeyh Cüneyd'in muradı sofuluk değil*), il s'est détaché de la *Chari'at*»[2]. Parmi ceux qui se sont ralliés à Cheykh Cüneyd, l'historien cite *Simavna kadısıoğlu*, c'est-à-dire Bedreddin et ses partisans[3].

On peut par conséquent en déduire qu'à l'époque où écrivait 'Aşıkpaşazāde, l'Islam populaire anatolien n'avait pas encore été envahi par les idées chiites extrémistes apportées et encouragées par la propagande des Cheykh safavides dissidents. Cette religion populaire qui s'est cristallisée autour du nom de Hacı Bektaş était sans doute plus proche de celle des Baba'is dont elle était issue que des futurs Kızılbaş. Et cela explique pourquoi la légende et la tradition peuvent rattacher Hacı Bektaş à Ahmed Yesevi sans que la doctrine et la réputation de ce dernier soient entachées d'hétérodoxie[4].

Lorsque l'invasion mongole s'abattit, tel un cataclysme, sur l'Asie Centrale, détruisant les métropoles culturelles du Kharezm et de la Transoxiane, les derviches cherchèrent refuge auprès des sultans seldjoucides de Rum. La route suivie par les immigrants passait par le Khorassan et l'Azerbaïdjan. Les derviches venus du Khorassan étaient appelés *Horasan erenleri*. Ainsi, Hacı Bektaş, de même que Baba İlyas, sont qualifiés de *Horosanī*. Cette appellation, qui devint par la suite une tradition, semble rappeler l'exode auquel furent contraints les derviches, ainsi que la route suivie par les masses fuyant devant l'envahisseur[5]. Ces derviches apportèrent avec eux le culte d'Ahmed Yesevi qui constitue un lien entre l'Asie-Mineure et l'Asie Centrale[6]. Ce lien était encore vivant au début du XXe siècle, lorsque les pélerins venus du Turkestan visitaient le sanctuaire Bektaşi de Seyyid Gazi, en Anatolie[7]. Les Bektaşis étaient en effet considérés comme les héritiers spirituels d'Ahmet Yesevi. Notons au passage que Fuat Köprülü voit en Hacı Bektaş un derviche yesevi émigré en Anatolie. D'après lui, les deux *tarikat*, Nakshibendiyya et Bektachiyya, seraient issues de la Yeseviyya[8].

Nous ne connaissons pas la date exacte de la mort de Hacı Bektaş. D'après la tradition, il serait mort vers 1270-1271[9]. Mais nous savons qu'en

---

[1]Cf. 'Aşıkpaşazāde, ed, 'Ali, pp. 264-266 ; ed. Çiftçioğlu, pp. 249-251.
[2]*Ibid.*, ed, 'Ali, pp. 265-266 ; ed. Çiftçioğlu, p. 250.
[3]*Ibid.*, ed. 'Ali, p. 266 ; ed. Çiftçioğlu, p. 250.
[4]Voir notre : "Ahmet Yesevi and Turkic popular Islam", *op. cit.*
[5]Cf. V. A. Gordlevskij, *op. cit.*, p. 204.
[6]*Ibid.*, pp. 204-205 ; voir aussi notre "Ahmet Yesevi and Turkic popular Islam", *op. cit.*
[7]Cf. Th. Menzel, *Das Bektaschi Kloster Sejjid-i Ghâzi*, Berlin, 1925, p. 93.
[8]Cf. F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, op. cit.*, pp. 39-44, 93-96.
[9]Cf. Abdülbâki Gölpınarlı, *Vilâyet-Nâme, op. cit.*, p. xxv ; John K. Birge, *The Bektaschi Order, op. cit.*, pp. 40-51.

1239-1240, son frère Mintaş et lui étaient disciples de Baba İlyas-i Horasanī et prenaient part à la révolte au cours de laquelle Mintaş trouva la mort[1]. On peut supposer qu'ils sont venus du Khorassan avec Baba İlyas et que ce dernier a peut-être été, lui aussi, affilié à la Yeseviyya. Mais ce n'est là qu'une supposition que rien ne permet de prouver dans l'état actuel de nos connaissances.

Examinons les données légendaires du *Vilâyetnāme :* d'après la tradition, Hacı Bektaş serait né dans le Khorassan, à Nichapour. Il était descendant du huitième Imam, 'Ali er-Riza, et sa lignée remontait, par conséquent, à 'Ali, par Hüseyin, alors que Ahmed Yesevi se rattachait également à 'Ali, mais par Muhammed al-Hanefiya.

D'après le *Vilâyetnāme,* il aurait eu pour maître un disciple de Ahmed Yesevi, nommé Lokman Perende, «Lokman le Volant»[2]. Abdulbâki Gölpınarlı cite trois personnages ayant porté le nom de Lokman Perende : l'un est le Cheykh Lokman-i Seraḫsi mort en 1048 ; un autre est un cheykh qui vivait à Hérat, au temps de Hüseyin Baykara, qui serait mort en 1492-1493 et aurait été enterré à Herat ; entre les deux, il aurait eu un autre Lokman Perende qui aurait vécu à Ardebil, au XIVe siècle, et qui serait enterré dans le *türbe,* le mausolée des Safavides ; son tombeau aurait été érigé par le Sheykh Sadreddin Musa (1334-1392), fils du Cheykh Safiyuddin Isḥak, mort en 1334[3]. S'il fallait pencher pour l'un des trois, je m'attacherais plutôt à ce dernier, à cause des liens unissant les Bektaşis aux Kızılbaş. Mais arrêtons-nous sur le terme *Perende,* «Volant». Ce surnom fut également donné à un autre saint sufi appartenant à l'ordre des Kalender, qui étaient des derviches errants. Il s'agit du célèbre Shams-i Tabrizī. Eflâki nous raconte qu'il possédait le pouvoir de se rendre *bi ser ü pa,* mot-à-mot «sans tête ni pieds», dans différents endroits et que, pour cette raison, il était surnommé *Shams-i perende,* «Shams le Volant»[4]. Il en ressort que Shams possédait le don d'ubiquité, c'est-à-dire le pouvoir d'apparaître dans différents endroits à la fois, ce qui est le privilège des saints et des grands mystiques. Hacı Bektaş possédera le même pouvoir et ce don est attribué à plusieurs autres saints bektaşis, en particulier le célèbre Pir Sultan Abdal qu'on aurait vu apparaître, après sa mort, en plusieurs endroits à la fois. Ce même don était attribué à Baba Resul, autrement dit Baba Isḥak, et c'est pourquoi ses partisans ne croyaient pas à sa mort[5].

---

[1] 'Aşıkpaşazāde, ed. 'Ali, pp. 204-205 ; *ibid.,* ed Çiftçioğlu, pp. 237-238.

[2] Cf. A. Gölpınarlı, *Vilâyet-Nāme, op. cit.,* pp. 5-7.

[3] Cf. A Gölpınarlı, *Vilâyet-nāme, op. cit.,* pp. 101-104 ; Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar, op. cit.,* pp. 40-42.

[4] Cf. Shams al-Din Ahmad al-Aflākī, *Manaḳib al-'Ārifin,* ed. Tahsin Yazıcı I, Ankara, 1959, p. 85, lignes 6-8 ; *Les Saints des Derviches Tourneurs,* trad. Clément Huart, I (Traditions islamiques, 5), Paris, 1978, p. 69.

[5] Cf. Claude Cahen, "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Turcica,* I, 1969, pp. 53-64 ; dans cet article, il est fait référence à Ibn-i Bibi, Sibt b. al-Djauzi et Simon de Saint-Quentin, nos principales sources d'information.

Ceci nous amène à parler d'un pouvoir bien connu des Turcs chamanistes, celui de se transformer en oiseau et de voler. Ahmed Yesevi pouvait se transformer en grue cendrée, *turna*[1]. La grue cendrée joue un très grand rôle dans le folklore bektaşi-alevi : elle est le symbole de 'Ali. Pir Sultan Abdal a immortalisé ceci dans ses beaux vers :

Hazret-i Şah'ın avazı
Turna derler bir kuşta dır...[2]
«La voix de sa Majesté le Chah
se trouve en un oiseau qu'on appelle *turna...*»

Le *Vilâyetnāme* raconte que les *Horasan erenleri,* les derviches du Khorassan, voulant inviter Ahmed Yesevi à leur réunion, lui envoyèrent sept derviches qui se métamorphosèrent en grues cendrées et s'envolèrent vers le Turkistan. En apprenant la nouvelle, Ahmed Yesevi et ses *Halife* se changèrent également en grues et volèrent à leur rencontre[3]. Hacı Bektaş, quant à lui, se transformera en colombe pour se rendre au pays de Rum[4].

Le symbolisme ornithologique est bien connu dans le chamanisme[5]. Avant de chamaniser, le chaman ou *kam-ozan*, revêt un costume à plume qui essaie d'imiter le plus fidèlement possible la forme d'un oiseau. Ayant revêtu ce costume, il se sent transformé en oiseau. Il pourra ainsi prendre son envol vers l'autre monde[6].

Cette coutume est en rapport avec le vol magique, pouvoir attribué aux sorciers et aux *medecine-men* dans toutes les sociétés pratiquant une religion de type chamanique. «Le pouvoir de voler, écrit Mircea Eliade, s'étend à tous ceux qui font partie du monde mythique ; cela se rapporte à l'imagination mythique de l'âme sous forme d'oiseau et de la conception des oiseaux comme psychopompes»[7].

---

[1]Cf. A. Gölpınarlı, *Vilâyet-Nāme, op. cit.,* pp. 14-15 ; Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar, op. cit.,* p. 26.

[2]Voir, par exemple, *Pir Sultan Abdal, hayatı ve şiirleri,* derleyen S.Y., Istanbul, 1972, p. 25. La grue cendrée (*turna*) est souvent chantée dans les hymnes bektachi-alevi ; c'est un des symboles de 'Ali. Parmi les autres poèmes célèbres de Pir Sultan Abdal mentionnant la grue comme symbole de 'Ali, on peut citer : *Yemen ellerinden beri gelirken / Turnalar Ali'mi görmediniz mi...* (cf. *Pir Sultan Abdal,* ed. Cahit Öztelli, Istanbul, 1971, p. 95) ; *Seversen Ali'yi Şah'ı İmam'ı / Ötme turnam ötme gönül şen değil...* (cf. *Pir Sultan Abdal, hayatı, sanatı, eserleri,* ed. Abdülbâki Gölpınarlı, Istanbul, 1953, p. 118), etc.

[3]Voir ci-dessus, note 8.

[4]Cf. *Vilâyet-Nāme, op. cit.,* pp. 18-19.

[5]CF. Mirceau Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Paris, 1968 (2e ed.), pp. 136-137.

[6]*Ibid.,* pp. 350-352, 358-359 ; Jean Biès, "Chamanisme et littérature", dans *Cahiers de L'Herne : Mircea Eliade,* Paris, 1978, pp. 258-260.

[7]Cf. Mircea Eliade «*Le chamanisme, op. cit.,* pp. 372-375 ; *idem, Le Yoga, immortalité et liberté.* Paris, 1954, pp. 322-325 ; Jean Biès, "Chamanisme et littérature", *op. cit.,* pp. 255-260.

L'idée de l'âme-oiseau était bien connue des Turcs pré-islamiques. Elle ne s'est pas éteinte du jour au lendemain, après leur conversion, mais elle a continué à vivre dans la religion populaire. Le vol magique reste l'expression de l'extase et de la transe qui sont les éléments nécessaires au prestige du chaman, du *kam-ozan*, puis du *dede*, chef religieux populaire. La danse extatique fait partie des procédés par lesquels on les obtient. Les danses rituelles des Bektaşi-Alevi ont un caractère ornithologique, puisqu'elles imitent le vol de la grue cendrée, *turna*[1].

Le pouvoir de s'élever dans les airs et de franchir des distances immenses dans l'espace d'un éclair, d'apparaître ou de disparaître à volonté, est également le propre des saints de l'Inde[2].

Par conséquent, je pense que ce terme *perende* doit s'appliquer au pouvoir de voler détenu par Lokman, le maître traditionnel de Hacı Bektaş. Il est précisé dans le *Vilâyetnāme* que Lokman Perende détenait le don de *perendelik* «le pouvoir de voler», de son maître Ahmed Yesevi, le Pir de Turkistan. Abdulbâki Gölpınarlı propose de voir dans le terme *perende*, une variante de *pervâne*, «la phalène» qui vole autour de la chandelle, parce que, dans le rituel bektaşi, un des douze services (*hizmet*) pendant la cérémonie du *Ayin-i Djem*, porte ce nom[3]. Mais il me semble plus plausible de rapprocher le surnom de *perende* de celui qui fut également donné par Eflâki à Shems-i Tabrizī et qui avait un sens bien précis. Cela semble plus en rapport avec les pouvoirs ornithologiques d'Ahmed Yesevi, de Hacı Bektaş et des autres saints populaires turcs.

Je voudrais maintenant analyser un autre point qui me paraît important : c'est l'emploi des termes *Turkistan Erenleri, Horasan Erenleri* et *Rum Erenleri*. Dans le *Vilâyetnāme* les trois termes sont employés. Analysons-les. Ahmed Yesevi est appelé : *Turkistan'ın doksan dokuz bin pirinin piri,* «le maître des quatre-vingt-dix neuf mille maîtres de Turkistan»[4]. Hacı Bektaş est dit être le *pir* des *Horasan Erenleri*. Ces derniers, qui sont au nombre de *yetmiş yedi bin*, «soixante dix-sept mille», semblent dépendre du *Turkistan Piri*. Lorsque les *Horasan Erenleri* veulent faire une réunion, ils y invitent le *Turkistan Piri* et ses *Halife*. Ceux-ci, métamorphosés en grues, s'envolent de Turkistan et se posent *Semerkend sınırında Amû denen taşkın akar suyun üstünde*, «sur les confins de Samarcande, au bord du fleuve appelé Amû (Darya)». C'est là qu'ils rencontrent les *Horasan Erenleri* qui se prosternent aux

---

[1]Voir note 37.
[2]Cf. Mircea Eliade, *Le chamanisme, op. cit.*, pp. 350 *sq.*; *idem. Le yoga*, pp. 274-275.
[3]Cf. John K. Birge, *The Bektashi Order op. cit.*, pp. 178-180.
[4]Cf. Vilâyet-Nāme, *op. cit.*, pp. 5, 14, 19.

pieds du Cheikh Ahmed Yesevi[1]. Après la réunion, les *Horasan Erenleri* franchissent le fleuve et retournent du côté du Khorassan, tandis que Ahmed Yesevi et ses *Halife* retournent vers le Turkistan.

Ahmed Yesevi gardait dans son *tekke* (couvent) des objets sacrés (*emanet*) : *tac* (coiffure), *hırka* (robe), *cerag* (chandelle), *sofra* (tapis de table), *alem* (étendard), *seccade* (tapis de prière). Ces objets avaient été transmis par Dieu au Prophète, puis par celui-ci à 'Ali Murteza, puis de lui à tous les Imams jusqu'au huitième Imam, 'Ali er-Riza, qui les légua à Ahmed Yesevi. Ahmed Yesevi les transmettra à Hacı Bektaş du Khorassan. À l'appel de son maître, Hacı Bektaş, en un clin d'œil, arriva du Khorassan au Turkistan, dans le *tekke* de Ahmed Yesevi. En lui transmettant les objets qui seront désormais le symbole de ses pouvoirs, Ahmed Yesevi lui dit : *Var, seni Rûm'a saldık, Soluca Kara Öyük'ü sana yurt verdik. Rûm Abdallarına seni baş yaptık. Rûm'da gerçekler, budalalar, serhoşlar çoktur, artık hiç bir yerde eğlenme, hemen yürü*, «Va, nous t'envoyons au pays de Rûm, nous te donnons Soluca Kara Öyük pour lieu de résidence, nous te nommons chef des Abdal de Rûm. Dans le pays de Rûm, nombreux sont les hommes de bien, les extatiques et les illuminés. Ne t'arrête nulle part, pars vite»[2].

Hacı Bektaş prit aussitôt congé de Ahmet Yesevi, il se métamorphosa en colombe et atterrit au pays de Rûm, là où était tombée une brindille de bois enflammée, lancée en l'air par un des *pir* de Turkistan[3].

Or, dans le pays de Rûm, il y avait *elli yedi bin Rûm Erenleri*, cinquante sept mille *Rûm Erenleri*. Le surveillant des derviches de Rûm, *Rûm Gözcüsü*, était Karaca Ahmed[4]. Le nombre des derviches de Rûm est donc tombé à cinquante sept mille, ce qui semble impliquer une hiérarchie : Turkistan — Khorassan — Rûm. Les *Rûm Erenleri* veulent barrer la route au messager venu du Khorassan. Ils envoient un de leurs *halife*, Hacı Doğrul, qui était arrivé au pays de Rûm venant d'Irak. Ce détail semble impliquer une autre origine pour ces derviches et c'est ce qui expliquerait l'animosité qu'ils vont montrer à l'égard du nouveau venu. Hacı Doğrul se métamorphosa en faucon[5] et s'envola avec l'intention d'attraper la colombe. Mais celle-ci, qui s'était posée sur un rocher à Soluca Kara Öyük, reprit sa forme humaine, attrapa le faucon et lui serra la gorge. Se sentant vaincu, Hacı Doğrul se prosterna devant Hacı Bektaş qui lui dit : «Moi, je suis venu vers vous sous la forme d'une colombe. Si j'avais trouvé une forme plus douce, je l'aurais prise, mais

---

[1] *Ibid.*, pp. 14-15.
[2] *Ibid.*, p. 16.
[3] *Ibid.*, pp. 18-19.
[4] *Ibid.*, p. 18.
[5] *Ibid.*, pp. 18-19.

vous, vous m'avez accueilli sous une forme cruelle»[1]. Et il le renvoya vers les *Rûm Erenleri* qui vinrent à leur tour se prosterner devant Hacı Bektaş. Celui-ci leur dit «Je fais partie des *Horasan Erenleri,* je viens de Turkistan. Mon *Mürşid* (maître) est le chef des quatre-vingt-dix mille *pir* de Turkistan, Ahmed Yesevi. *Meşrebim Muhammed Ali'dendir, nasibim Tanrı'dan* (ma lignée provient de Muhammed Ali, j'ai été initié par Dieu).» Revenant vers Karaca Ahmed, les derviches de Rûm lui dirent : «Sultan Hadje Ahmed Yesevi nous a envoyé un géant»[2] !

Les trois catégories de derviches mentionnées dans le *Vilâyetnāme, Turkistan Erenleri, Horasan Erenleri* et *Rûm Erenleri,* semblent former une hiérarchie spirituelle dominée par le *pir* de Turkistan. Les *Horasan Erenleri* qui forment le lien entre Turkistan et Rûm, semblent avoir apporté en Anatolie le culte et les enseignements de Ahmed Yesevi et s'être heurtés à une certaine hostilité de la part des *Rûm Erenleri* qui avaient une origine différente.

'Aşıḳ Paşazāde mentionne quatre groupes qui dirigeaient la vie socio-culturelle du pays de Rûm : les *Gâziyan-i Rûm,* les *Abdalan-i Rûm,* les *Ahiyan-i Rûm* et les *Baciyan-i Rûm,* ce dernier groupe étant formé de femmes[3]. D'après le *Vilâyetnāme,* Hacı Bektaş était le chef des Abdal de Rûm[4]. Les Abdal et les Akhis devaient plus tard s'intégrer et se cristalliser dans le bektachisme. Mais celui-ci assimilera également d'autres éléments, notamment les Kızılbaş qui formaient les groupes tribaux partisans des Safavides[5].

Lorsque Timur Leng, revenant de sa campagne d'Anatolie, passa par Ardebil, il libéra les prisonniers qu'il avait faits en Asie-Mineure, à la demande du Cheykh Hadje Ali ou Sultan Ali (1392-1427) ; il donna également l'ordre aux dirigeants du pays de Rûm de ne plus opprimer les *mürid* (disciples) anatoliens du Cheykh et de ne pas les empêcher d'aller visiter celui-ci à Ardebil[6]. Le Cheykh délégua ses propres *halife* et *pir* auprès des tribus d'Anatolie. Les descendants des prisonniers libérés par l'intervention du Cheykh reçurent le nom de Sūfyān-i Rūm. Ils habitaient à la fin du XVe siècle un quartier d'Ardebil appelé *Mahalle-i Rûmiyân*[7]. Bien entendu, lorsque Timur intercéda en faveur des disciples du Cheykh d'Ardebil, celui-ci n'avait rien d'hétérodoxe ; d'ailleurs, le Sultan de Turquie avait coutume de lui envoyer des

---

1 *Ibid.,* p. 19.
2 *Ibid.,* pp. 19-20.
3 Cf. 'Aşıkpaşazāde, ed. 'Āli, pp. 294-205 ; ed. Çiftçioğlu, p. 237.
4 Cf. *Vilâyet-Nāme, op. cit.,* p. 16.
5 Cf. V. A. Gordlevskij, *Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii,* pp. 203 *sq.;* Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü,* Ankara, 1976, pp. 8-9.
6 Cf. Oktay Efendiev, *Azerbajdzanskoe Gosudarstvo Sefevidov,* Baku, 1981, p. 42.
7 Cf. O. Efendiev, *op. cit.,* p. 44.

présents. Le chiisme ne pénétra chez les Safavides qu'avec Cüneyd et ses descendants. Chassé d'Ardebil en 1449, Cüneyd alla mener une propagande active parmi les tribus turques d'Anatolie et c'est alors que les idées chiites extrémistes vinrent s'amalgamer au substrat pré-islamique de la religiosité populaire. Le terrain y était particulièrement propice.

D'après les voyageurs vénitens des XVe et XVIe siècles, la majeure partie de la population d'Asie-Mineure aurait été alors chiite[1]. Même si les chiffres donnés par ces voyageurs paraissent excessifs — ils parlent des quatre cinquième de l'Asie-Mineure —, il est néanmoins certain que ces tribus furent assez fortes pour mener les Safavides à la victoire et au pouvoir. Leur nombre fut en tout cas suffisant pour éveiller l'inquiétude du Sultan Selim Ier qui mena contre eux une campagne d'extermination, et le souvenir des persécutions dont ils furent alors victimes demeurent toujours vivant dans la mémoire des Bektaşi-Alevi[2].

Le rôle des tribus turques a été décisif dans la formation de l'Empire safavide : comme l'ont montré Faruk Sümer et Oktay Efendiev, si la tête du mouvement safavide était en Iran, le corps était en Anatolie et en Azerbaïdjan[3].

À partir de ce moment, le bektachisme, imprégné par les éléments kızılbaş, bascula dans l'hétérodoxie. Et c'est ainsi qu'un courant issu de l'école de Ahmed Yesevi et dont les racines étaient centre-asiatiques, a pu dégénérer, sur le sol anatolien, au point de paraître non seulement hétérodoxe, mais même franchement hérétique.

---

[1]Cf. F. Babinger, *Marino Sanudo Tagebücher als Quelle zur Geschichte des Safawiyya*, Cambridge, 1922, pp. 34-35.

[2]Cf. Selâhattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara, 1969, pp. 34 *sq*. Voir aussi, à la fin du livre, le facsimile du *fetwa* du Cheykhulislam Hamza contre les Kızılbaş (document 14).

[3]Cf. Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, *op. cit.*, pp. 2-14, surtout p. 12 ; O. Efendiev, *Azerbajdzanskoe Gosudarstvo Sefevidov*, pp. 57-58 ; *idem.*, "Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'État safavide", *Turcica*, vol. VI, 1975, pp. 24-33.

XIV. FAZLULLAH D'ASTARABAD ET L'ESSOR DU HURUFISME EN AZERBAYDJAN, EN ANATOLIE ET EN ROUMÉLIE

J'ai découvert mon essence à Tabriz
Le Soleil de l'Unité
S'est montré pour la première fois en Azerbaydjan
Car ce pays est béni de Dieu
Il est diamant des prophètes et des saints[1].

Ainsi écrivait Fazlullah dans son *Djavidân-nâme,* le "Livre de l'Éternité", dans lequel il a exposé sa doctrine, le *Hurufisme.*

Une fois de plus, l'Azerbaydjan, "Pays du Feu Vivant" qui fut, depuis l'antiquité, terre de prédilection des ferments religieux iraniens et qui vit, entre autres, éclore, au IXe siècle, le mouvement socio-religieux de Babek el-Hurrami, dont certaines idées se retrouvent chez Fazlullah[2], a donné naissance à un enseignement mystique, le Hurufisme, doctrine cabalistique basée sur la divinisation des lettres de l'alphabet.

La science des lettres est connue depuis l'antiquité. Elle tire ses racines à la fois du monde sémitique et de l'antiquité grecque. Elle est présente dans le Livre de Daniel et dans les écrits attribués à celui-ci.

Mais la mystique des lettres a eu un essor particulier dans le monde chiite, pour lequel Ali est considéré comme détenant la clef des mystères et du sens caché des Écritures. Les Chiites citent un Hadith apocryphe qui fait dire au Prophète : "Je suis la cité du Savoir et Ali en est la Porte".

Selon la tradition chiite, la science des lettres remonte au sixième Imam, Dja'far al-Sadık (m. 147/865) qui en aurait obtenu la connaissance par un livre mystérieux appelé *Al-Djafr* qui lui aurait été transmis par Ali et lui aurait permis de prédire l'avenir. Plusieurs livres de divination et d'exégèse

---

[1]Cf. Z. Kuli-zade, *Xurufizm i ego predstaviteli v Azerbajdžane,* Baku 1970, 93.
[2]Cf. *E.I.*^{2}, s.v. *Babek ;* G.H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens,* Paris 1938, pp. 229-280 ; V.A. Gordlevskij, *Izbrannye sočinenija,* I, Moscou 1960, p. 205.

mystique portent le nom de Dja'far al-Sadık[1]. La spéculation sur les lettres de l'alphabet arabe se trouve formulée dans le *Livre de la Balance* de Djabir ibn Hayyan, alchimiste et soufi, qui aurait été un disciple de Dja'far al-Sadık. Dans ses écrits, Djabir déclare que sa science lui a été révélée par son maître. Or, d'une part, aucune source ne mentionne Djabir ibn Hayyan parmi les disciples de Dja'far al-Sadık, d'autre part, il a été démontré que les origines de ses théories arithmologiques et métaphysiques remontent à l'antiquité grecque, notamment aux néo-Pythagoriciens et aux spéculations chiites du *Djafr*[2].

Dans la mystique musulmane, la sainteté des lettres, symbolisée par le *Kalam* et la *Tablette,* figure déjà dans le Coran (LXVIII, I ; LXXXV, 22). La mystique des lettres était connue de Mansur al-Halladj et de Nasır-i Husrev[3]. Muhyi al-Din ibn al-Arabî (1165-1240) a contribué au développement du *Djafr,* notamment dans son *Miftah al-Djafr al-Djâmi*[4]. Fazlullah a repris cette science en la poussant à l'extrême et il a su lui donner une forme originale.

Fazlullah Naimi Tabrizi Astarabadi, surnommé al-Hurufi est né en 1339-1340, à Astarabad[5]. Son prénom aurait été Abdurrahman. Son père se serait appelé Abu Muhammed Tabrizi. D'après certaines sources, il aurait été artisan : cordonnier. Il était *Seyyid* : son aïeul à la huitième ou neuvième génération, aurait été Muhammed al-Yamani. Le Yémen, au IXe siècle, était un centre important d'hétérodoxie. Fazlullah était très érudit. Il écrivait facilement en vers et en prose. Sa vie est marquée par une expérience visionnaire précoce : il avait le don de recevoir des révélations en rêve et d'interprêter les songes.

Très tôt, il fut attiré par le Soufisme et, à l'âge de 18 ans, il s'attacha à un maître soufi, vraisemblablement un Chiite ismailien, car la voie qu'il suivit dans sa jeunesse, était une voie hétérodoxe. Les sources font mention de ses liens avec l'Isma'ilisme. Il accomplit le *Čile*, initiation à la voie mystique, à Isfahan, en 1370-1371, à l'âge de 32 ans. Il aurait ensuite adhéré à un ordre de derviches errants. Trois ans plus tard, il accomplit le pèlerinage à La Mecque, puis il se serait rendu au Kharezm. Mais c'est à Tabriz, en 1376, au cours de trois jours et trois nuits d'extase, que lui furent révélés le sens de la prophétie et la signification ésotérique des lettres. Il se serait retiré dans une caverne

---

[1]Cf. *E.I.*[2], s.v. *Djafr* (art. de T. Fahd).

[2]Cf. *E.I.*[2], s.v. *Djabir b. Hayyan* (art. de P. Kraus et M. Plesner) ; Paul Kraus, *Jabir ibn Hayyan : contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam,* II, Le Caire 1942 (*Jabir et la science grecque*).

[3]Cf. Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar,* Istanbul 1969, pp. 147-151 ; *ibid. Hurûfilik Metinleri Kataloğu,* Ankara 1973, pp. 16-17.

[4]T. Fahd (Cf. *E.I.*[2], s.v. *Djafr*) mentionne quelques manuscrits de cette œuvre (Istanbul-Hamidiye, Ism. Ef. 280 ; Paris 2669, etc.).

[5]Pour la vie et les œuvres de Fazlullah, nous nous sommes principalement servi de Z. Kuli-zade, *op. cit.*, pp. 89-149 et de A. Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu,* pp. 2-16.

pour une période de méditation. C'est en 1386 qu'il commença sa prédication : il aurait reçu d'un vieux derviche la révélation de la manifestation de Dieu en lui et aurait composé alors son grand ouvrage, le *Djavidanname,* où il expose son système religieux.

On parle de ses prédications au Khorassan, en Irak et en Azerbaydjan, mais c'est Bakou qui fut le centre de sa doctrine et qui le resta même après sa mort. C'est là que le Hurufisme commença à devenir système. C'est dans le royaume de Shirvan dont la capitale était Shemakhi, qu'il trouva ses principaux disciples, parmi lesquels figuraient Ali ul-A'la et Imadeddin Nesimi.

Sa doctrine eut beaucoup d'adhérents, surtout en Azerbaydjan, en Asie Centrale, parmi les Turcs Čaghatay et les autres peuples non arabes. Ses biographes—Makrizi, Sohrabi et d'autres—soulignent l'extension du Hurufisme parmi les peuples non arabes, principalement les Turcs[1]. Ce fut peut-être à cause du désir que conçut Fazlullah de faire adhérer à sa doctrine le redoutable Timur Leng que celui-ci fit réunir à Samarcande un conseil d'*Ulemas* qui émirent un *fetva* condamnant Fazlullah à mort.

Dans le *Hwâbnâme,* le "Livre du Sommeil", écrit pendant son incarcération, Fazlullah raconte qu'il aurait eu un rêve prémonitoire de sa mort prochaine, pendant son séjour à Shemakhi, chez le Kadı Bayezid. Il aurait aussitôt quitté la maison de son hôte pour se rendre à Astarabad, mais il fut arrêté en cours de route par ordre de Miranshah, le fils de Timur, qui gouvernait l'Azerbaydjan au nom de son père, et enfermé dans la forteresse d'Alindjak (act. Elindje), aux environs de Nakhčivan.

Après un jugement, il fut condamné pour hérésie et exécuté en 1394, le sixième jour de *Zilka'da.* Il avait 56 ans. Ce fut Miranshah qui procéda à l'application de la sentence. Son corps fut traîné par les pieds, à travers marchés et bazars, puis récupéré par ses disciples qui l'enterrèrent. Son tombeau, à Alindjak, appelé *Maktelgâh,* devint un lieu de pélerinage et fut vénéré comme le tombeau d'un martyr.

En prison, il écrivit deux *Vasiyetnâme,* "Testament". L'un est un adieu à sa famille, à ses enfants, à ses disciples. Il est dédié à sa fille, Mahdumzâde. Il y compare le Shirvan à Kerbelâ et lui-même, à l'Imam Hüseyin :

---

[1]Cf. Z. Kuli-zade, *op. cit.,* pp. 89-96.

De toute ma vie, je n'ai pas eu un seul ami dans le Shirvan.
Je suis le Hüseyin du Temps,
Mes ennemis sont Yezid et Shimr,
Ma destinée, c'est le Ashoura,
Et le Shirvan est mon Kerbelâ[1].

Après sa mort, on composa, sur le modèle des "Pleurs pour Kerbelâ", des œuvres racontant le martyre de Fazlullah, et intitulées "Pleurs pour Fazlullah"[2].

Dans ses ouvrages, sont développés les fondements du Hurufisme, qui furent ensuite commentés et propagés par ses disciples. Ces sources nous apprennent que les Hurufis étaient des ascètes, qu'ils portaient des bonnets de coton blanc et que la doctrine avait beaucoup d'adhérents, surtout parmi les Turcs et les non Arabes.

La doctrine propagée par Fazlullah est le Panthéisme sous sa forme mystique et l'Anthropomorphisme. Elle repose sur le *Djafr,* ce qui témoigne de la relation étroite entre le Chiisme et le Hurufisme. Mais Fazlullah s'est également inspiré d'Ibn Arabi et des auteurs persans isma'iliens[3].

La science des lettres repose sur l'interprétation cabalistique : le Verbe divin, attribut de l'Essence divine, est la source émanatrice du texte sacré, le Coran. Le *lam-elif* remplace dans le Coran les quatre lettres supplémentaires de l'alphabet persan. Les lettres sont le symbole de l'écriture, de la parole, de la raison. Elles sont le Logos, le Verbe divin. Les trente deux lettres de l'alphabet persan sont les attributs de l'Unité divine, elles se manifestent dans le visage, le corps et l'âme de l'homme. Fazlullah retrouve l'Unicité de la Création dans chaque lettre et les trente deux lettres ne sont en réalité qu'une seule.

Chaque lettre est formée de quatre éléments : terre, air, eau et feu. L'homme est un microcosme qui contient en lui le macrocosme. Le fondement de la doctrine hurufi, c'est la divinisation de l'homme. La Création a trouvé sa Perfection dans la création de l'homme.

---

[1]Cf. Z. Kuli-zade, *op. cit.*, p. 94.
[2]Cf. *ibid.*, p. 95.
[3]Cf. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, pp. 147-151 ; *ibid., Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, pp. 16-17. Les rapports du Hurufisme avec l'Isma'ilisme ont été signalés par Cl. Huart, *Textes relatifs à la secte des Houroufis*, E. I. W. Gibb memorial series, IX, Leiden-Londres 1909, p. XIII et H. Massé, *L'Islam* (9e éd.), Paris 1966, p. 164.

Trois cycles régissent le Cosmos :

— *Nubuvvet* "la Prophétie" qui commence avec Adam et se termine avec Muhammed.

— *Imamet* "l'Imamat" qui commence avec Ali et se termine avec Hasan al-Askeri, le onzième Imam.

— *Uluhiyyat* "le cycle de la divinité" qui commence avec Mahdi qui n'est autre que Fazlullah, le dernier et le plus parfait des envoyés.

Dieu ne doit pas être cherché ailleurs que dans l'homme : le Trône de Dieu, c'est le cœur humain. Mais Dieu ne s'incarne dans l'homme que lorsque celui-ci a atteint les étapes les plus hautes de la perfection et celle-ci s'obtient par le sacrifice et les souffrances du martyre.

Mais si l'âme ne parvient pas à atteindre cette connaissance de soi qui mène à la connaissance de Dieu et à la perfection, alors elle sera venue ignorante et elle repartira ignorante. Et ceci nous ramène à un verset du Coran que les Soufis considèrent comme la clef de la connaissance ésotérique et la Porte des Mystères : c'est le verset 72 (ou 74) de la Sourate XVII, *Le Voyage Nocturne* : "Celui qui a été aveugle dans ce monde, sera aveugle dans l'autre".

Cette recherche de la perfection par la souffrance physique, afin de mieux se libérer de son corps et recevoir en soi Dieu, trouvera sa plus haute expression chez un disciple de Fazlullah, le Turc Seyyid İmadeddin Nesimi qui fut un des principaux propagateurs de la doctrine et probablement aussi le gendre du maître. C'est à lui qu'est dû l'essor du Hurufisme en Anatolie et en Roumélie, et c'est à cause de lui et de quelques autres, que cette doctrine décriée et persécutée, a survécu en Turquie, à l'intérieur de l'ordre hétérodoxe des Bektaşis qui comptent Nesimi parmi leurs sept principaux poètes et parmi leurs saints. Les dogmes hurufis de la divinisation des lettres, peuvent être découverts et étudiés à l'intérieur du Bektachisme. Une iconographie hurufi ornait les murs des *Tekke* et, jusqu'à nous jours, on peut la voir dans les maisons des Bektaşis. Il est impossible, en Turquie, de séparer le Hurufisme du Bektachisme : les deux sont inextricablement liés.

On a longtemps cru que Nesimi était un Turc d'Irak, originaire d'un village près de Bagdad d'où il aurait tiré son nom. Mais nous savons maintenant, grâce aux découvertes faites à Bakou, par les savants azerbaydjanais, qu'il naquit dans un village du même nom, situé près de Shemakhi, la capitale du Shirvan, vers 1370[1]. Comme Fazlullah, il était très

---

[1]Cf. Z. Kuli-zade, *op. cit.*, pp. 149-197. Les principaux ouvrages consacrés à Nesimi, parus à Baku sont les suivants : *Imadeddin Nesimi - Megaleler medjmuesi* (red. M. Guluzade, S. Husejnova), Baku 1973 ; *Imadeddin Nesimi - sečilmiš eserleri* (red. Halil Jusifov), Baku 1985 ; *Imadeddin Nesimi - eserleri* (red. Hamid Arasly), 3 vol., Baku 1973. On peut lire aussi, en français : *Imadeddin Nassimi, Poésie,* traduit par Alexandre Karvovski, Moscou 1973 (Éditions du Progrès) ; H. Arasly, *Imadeddin Nassimi (vie et œuvre),* Baku 1973.

lettré, parlait et écrivait en turc, en persan et en arabe. Il fut d'abord disciple du Cheykh soufi Shibli, puis il rencontra Fazlullah, après l'installation de celui-ci à Bakou. Dès lors, dans ses poèmes, il ne cessera d'exalter son maître spirituel. Il écrivait d'abord sous le pseudonyme de Huseynî, Seyyid Huseynî, puis, ayant adhéré au Hurufisme, sous celui de Nesimi.

Nous avons des raisons de croire qu'il devint le gendre de Fazlullah, car dans son deuxième *Vasiyetnâme,* écrit dans sa prison, le maître lui ordonne de quitter Bakou, avec sa fille cadette, le climat y étant devenu trop dangereux, et d'aller révéler sa doctrine de par le monde. Nous trouvons des allusions à ces faits également dans les poèmes de Nesimi[1].

La fille de Fazlullah, Mahdumzâde, fut mise à mort à Tabriz, en 1427, avec cinq cents Hurufi, par ordre de Djihanshah, et leurs corps furent brûlés. Ce furent là quelques-unes des victimes de la répression contre les Hurufis qui sévit après la mort de Fazlullah.

Nesimi propagea activement le Hurufisme dans différents pays :

Fazlullah devint l'Ami, qu'ai-je besoin d'un autre ami ?
Nesimi est devenu l'humble esclave du dieu Fazl :
Fazl est dieu, Fazl est dieu, notre Créateur[2].

Cependant, Nesimi est allé au Hurufisme en partant du Soufisme. La base de sa doctrine est le *Vahdet al-Vudjud* "l'Unicité de l'Être", doctrine d'inspiration néo-platonicienne et gnostique, qui repose sur l'Amour universel et qui fut élaborée par Muhyi al-din ibn al-Arabi et ses successeurs[3]. Contrairement à Fazlullah, il ne se sert pas des lettres de l'alphabet comme base de sa doctrine, mais de l'Amour. Au centre de la Création, il y a Dieu qui donne à l'homme Sa Lumière. L'homme se rapprochera et s'unira à Dieu à travers le sacrifice et le perfectionnement de soi. Le plus grand bonheur, c'est la dissolution en Dieu :

---

[1]Cf. Hamid Arasly, *Imadeddin Nassimi (vie et œuvre),* pp. 10-11.
[2]Cf. Z. Kuli-zade, *op. cit.,* p. 151.
[3]Cf. G.C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique Musulmane - aspects et tendances - expériences et techniques,* 4e éd., Paris 1986, pp. 57-60, 83-84, 88.

Je suis devenu le néant absolu
avec Dieu, je suis devenu Dieu[1].
Il n'y a pas de doute : je ne fais qu'un avec
Dieu qui n'a pas d'égal.
Je suis à la fois l'Essence Primordiale et Ses Attributs[2].

Cependant, Nesimi ne fait pas monter l'homme vers Dieu, il fait descendre Dieu sur terre :

O Nesimi, ton visage est la manifestation du visage de Dieu ![3].

L'âme est sans cesse en mouvement et se réincarne dans une multitude de corps différents : d'abord minéral, puis végétal, puis animal, et enfin homme. L'étape finale, c'est son union à Dieu :

Connais-toi, toi-même, afin de connaître Dieu.

En effet, en se découvrant soi-même, l'homme découvrira sa divine nature et sa divinité.

Louis Massignon qui a étudié Nesimi en tant que successeur spirituel de Mansur al-Halladj, pense qu'il a pris ce dernier comme modèle et se demande si Nesimi, par sa recherche du martyre, ne représente pas l'incorporation dans le Hurufisme du vieux parti halladjien que le poète mystique persan, Fahreddin Attâr, a critiqué pour son désir provocateur du martyre[4].

Pour Nesimi, le Hurufisme n'est pas la théorie de la Cabale, mais la divinisation de l'homme. Ceci deviendra plus tard, et peut-être sous l'influence de Nesimi, la caractéristique du Hurufisme turc, lorsqu'il sera devenu partie intégrante du Bektachisme.

Les vers de Nesimi devinrent très populaires et furent chantés dans tous les pays où il poursuivait son activité de missionnaire du Hurufisme : en Asie-Mineure, en Irak, en Syrie.

C'est à Alep qu'il rencontra son destin de martyr, en 1417. Si sa vie est relativement peu connue, son exécution a été souvent racontée, car elle a impressionné le monde par son horreur. Selon une tradition souventes fois répétée, un jeune homme chantait un ghazel de Nesimi dans le bazar d'Alep. Il

---

[1]Cf. Z. Kuli-zade, p. 154.
[2]*Ibid.*, p. 160.
[3]*Ibid.*, p. 164.
[4]Louis Massignon, "La légende de Hallacé Mansur en Pays Turcs," *Opera Minora,* II, Beirut 1963, pp. 93-139 (IV : *Imâd Nesîmî* et les poètes des Janissaires, pp. 113-120).

fut arrêté pour blasphème. Souhaitant épargner son maître, il se prétendit l'auteur du ghazel et fut condamné à mort. Nesimi se présenta sur le lieu de l'exécution et revendiqua la paternité du poème[1]. Il fut arrêté, accusé d'hérésie, et les *ulemas* le dénoncèrent au sultan mameluk Muayyed à un moment où celui-ci sévissait contre les Turcomans du Mouton Noir dont la capitale était Tabriz. Cela expliquerait la cruauté de la sentence : Nesimi fut condamné à être écorché vif. La légende veut que pendant tout le temps que dura son supplice, Nesimi n'ait pas faibli un seul instant, qu'il n'ait cessé de proclamer : "Ana'l Hakk" et de réciter des vers. Aussi est-il devenu, pour les Turcs, un Mansur al-Halladj national.

Le Hurufisme peut être considéré comme appartenant aux mouvements socio-religieux qui, au XIVe siècle, ont perturbé le Khorassan et l'Asie Centrale et qui ont eu des échos en Anatolie, au XVe siècle, avec la révolte de Cheykh Bedreddin[2]. Ces mouvements devaient se poursuivre en Asie-Mineure par une longue série de révoltes connues sous le nom de *Celali isyanları*[3]. Nous trouvons dans tous ces mouvements les mêmes caractéristiques : insurrections artisanales ou populaires, sous le couvert d'un vernis chiite, croyance commune à la manifestation divine sous forme humaine, utopie à caractère social. Dans le cas du Hurufisme, nous trouvons certains points communs avec l'insurrection de Babek, au IXe siècle, notamment l'orgueil national persan[4]. Fazlullah visait à remplacer l'arabe par le persan comme langue religieuse. Sa doctrine de la divinisation des lettres de l'alphabet repose sur les trente-deux lettres de l'alphabet persan, et non sur les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe. Pendant leurs rites d'ablution, les Hurufis récitaient les trente-deux lettres de l'alphabet persan. Le *Djavidanname* était considéré comme un nouveau Coran. Écrit en persan, en dialecte gurgâni, il établissait la priorité du persan sur l'arabe[5]. L'hégémonie religieuse arabe qui prédominait dans les cycles *Nubuvvet* et *Imamet*, se terminait avec le cycle *Uluhiyyat* qui marquait l'avènement du cycle iranien. Pour les Hurufis, le pèlerinage à Alindjak remplaçait celui de la Mecque. Les Hurufis tournaient sept fois autour du *maktelgâh* et jetaient des pierres au fort bâti par Miranshah qui était appelé *Maran Shah,* "le roi des serpents".

---

[1] Cette légende est le sujet d'une très belle pièce de théâtre du poète et dramaturge azerbaydjanais contemporain, Bakhtiyar Vahabzade, *Feryâd* "Complainte". J'ai eu le plaisir de voir jouer cette pièce, à Baku, en janvier 1985, en compagnie de l'auteur. Elle m'a vivement impressionnée.

[2] Cf. Kuli-zade, pp. 42-54 : "terrain socio-économique du Hurufisme" (*social'no-ekonomičeskie predposylki Xurufizma*).

[3] Nom donné à une série de révoltes économico-sociales qui se sont produites durant tout le XVIe siècle et le début du XVIIe et qui avaient les mêmes caractéristiques. Cf. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire - The Classical Age 1300-1600*, New York-Washington 1973, pp. 50-51 ; *Histoire de l'Empire Ottoman,* publiée sous la direction de Robert Mantran, Paris 1989, pp. 229-230 ; Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizîlık ve Bektaşîlik,* Istanbul 1932.

[4] Cf. ci-dessus, note 2, et aussi Irène Mélikoff, *Abu-Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne,* Paris 1962, pp. 58-59.

[5] Cf. Kuli-zade, pp. 55-79, et, surtout p. 72 *sq*.

C'est cependant en Anatolie que le Hurufisme aura le plus d'extension, grâce à certains disciples de Fazlullah, tels Mir Sharif et son frère, qui allèrent porter le message de leur maître jusqu'aux rives de la mer Noire[1]. Mais c'est surtout Imadeddin Nesimi et Mir Ali al-A'la qui contribuèrent à répandre la doctrine en Asie Mineure, ainsi que Rafi'i et, quelques années plus tard, Ferişte-oğlu.

Mir Ali al-A'la, un des principaux disciples de Fazlullah, vint en Anatolie après la mort de son maître et se réfugia dans les *tekke* bektaşis[2]. Avec lui et Nesimi, le Hurufisme commença sa longue existence en Turquie en s'intégrant au Bektachisme. Il s'infiltra en Anatolie et en Roumélie. Ali al-A'la (Giyaseddin Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed al-Horasani al-Astarabadī) est l'auteur d'un célèbre traité hurufi, le *Istivaname* "Livre de la droiture", qui contient des renseignements sur les principaux Hurufis de son époque et sur leurs divergences. L'ouvrage est rédigé en persan, en dialecte d'Astarabad. Ali al-A'la appartenait au groupe hurufi appelé *Işık*[3]. Des *tekke* et des *zaviye* appartenant aux *Işık*, une branche des Bektaşis, étaient signalés à Seyyid Gazi, en Anadolie, à Akyazılı, au nord de Varna, à Filibe (Plovdiv), Tatar Pazarı et dans d'autres régions de l'actuelle Bulgarie. Dans les documents publiés par Ahmet Refik, il est fait mention de derviches *Işık* arrêtés à Filibe et à Tatar Pazarı, en 1572 (doc. N 41) et en 1576, toujours dans la même région (doc. N 48). Dans les deux documents, il est précisé que ces *Işık* appartenaient à la "secte hurufi"[4]. Ali al-A'la fut exécuté en 1419 et enterré près de son maître, à Alindjak.

Rafi'i, disciple et *halife* de Nesimi, fut un de ceux grâce auxquels le Hurufisme pénétra en Anatolie. Il écrivit, en 1408-9 (811), un *mesnevi* en turc, le *Beşaretname ;* il se refère au *Arşname* de Fazlullah qui lui aurait servi de source. On lui doit encore un autre *mesnevi,* le *Gençname*. Il est enterré à Preveze[5].

Un des plus connus des Hurufis turcs fut Ferişte-oğlu ou Firişta-zada (Abd al-Madjid b. Farishtah Izzeddin al-Hurufi), mort à Tire en 1469. Tire aurait été, au XVe siècle, un centre du Hurufisme. Il écrivit plusieurs ouvrages

---

[1]Cf. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar,* pp. 155-159 ; *ibid., Hurûfilik Kataloğu,* pp. 14-16.

[2]Cf. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler,* pp. 155-159 ; *ibd., Hurûfilik Metinleri...,* pp. 14-16 ; Z. Kuli-zade, pp. 197-205 ; Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı,* Istanbul 1340, pp. 30-49 ; Fuat Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar,* Ankara 1966, pp. 95-96.

[3]Sur les Işık, voir V.A. Gordlevskij, *Izbrannye sočinenija,* III, Moscou 1962, pp. 213-216 *(Išyki, ix evoljucija - ot brodiažničestva k osedaniju v tekke).*

[4]Cf. Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizilik ve Bektaşîlik,* pp. 31-32 ; 36-37.

[5]Sur Rafi'i, voir A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler...,* p. 157 ; *ibid., Hurûfilik Metinleri...,* pp. 11, 21, 25, 28 (Mss cités pp. 93, 95, 100, 105) ; Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı,* pp. 30-49 ; Z. Kuli-zade, pp. 222-223.

en turc, dont le *Işıkname*, en 1430, qui est considéré aussi important que le *Djavidanname* de Fazlullah. D'après certains auteurs, ce serait un condensé du livre de Fazlullah. Il a également traduit en turc le *Hwabname* du maître. On trouve de nombreux manuscrits de Ferişte-Oğlu dans les bibliothèques de Turquie[1]. "Dieu a créé le visage d'Adam de telle façon que si tu le lis, tu verras apparaître le nom de Fazl-i Yezdan", écrivait Ferişte-oğlu[2].

Au XVe siècle, le Hurufisme a pénétré jusque dans le palais du sultan : Mehmet le Conquérant, dans sa jeunesse, aurait été séduit par cette doctrine que lui fit découvrir un missionnaire Hurufi, mais la réaction des *ulemas* fut si violente que le jeune prince ne put empêcher son protégé d'être brûlé vif, à Edirne, en 1444[3]. Suleyman le Magnifique essaya d'extirper l'hérésie hurufi de l'Empire Ottoman, mais les idées hurufi s'étaient déjà intégrées au Bektachisme. Nous avons mentionné les *Işık* qui étaient officiellement reconnus, au XVIe siècle, comme appartenant à la secte des Hurufis, mais ceux qu'on nommait *Abdal* ou *Kalender* ne différaient pas des *Işık*[4].

Les Alevi-Kızılbaş reconnaissent, dans leur littérature, sept grands poètes : Nesimi, Fuzuli, Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemini et Virani[5]. Il a déjà été traité de Nesimi. Les deux derniers poètes cités, ont été ouvertement hurufis.

Yemini serait né en 1495-6. Mais peut-être cette date serait celle de sa naissance mystique, car Yemini, disciple d'İbrahim Baba, appartenait au *tarikat* d'Otman Baba, à Akyazılı[6]. Le *tekke* de Akyazılı Baba, à Batova, près d'Alberia, au nord de Varna, sur la mer Noire, est encore visible. Il renferme le tombeau du saint[7]. C'était un des principaux sanctuaires bektaşis de Roumélie. En 1519 (925), Yemini composa, en turc, le *Faziletname*. Dans ses vers, il proclame la divinité de Fazlullah dont le nom resplendit sur le visage de l'homme.

---

[1]Sur Ferişte-oğlu, voir Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı*, pp. 30-49 ; A. Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri...*, pp. 12, 13, 15, 25, 31, 33 (MSS cités pp. 98, 111, 114, 115, 116, 138, 139) ; voir aussi *İ.A.*, s.v. *Firişte oğlu - Firişta zada*.

[2]Cf. Besim Atalay, *op. cit.*, pp. 34-38 (voir la reproduction du visage humain représentant le nom de Fazl).

[3]Cf. Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and his time*, trad. Ralph Manheim, Princeton 1978, pp. 34-35. Le Cheykh-ul-Islam Molla Fakhreddin-i Adjemi ((1436/7-1460) aurait été à l'origine de cette répression.

[4]Cf. Fuat Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, pp. 301-304.

[5]Cf. A. Gölpınarlı et Pertev N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943, p. 17.

[6]*Ibid.*, pp. 18-19 ; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*, 1-2, Istanbul 1955 (2e éd.), pp. 67-72.

[7]J'ai pu visiter ce sanctuaire durant l'été 1983. Le *türbe*, heptagonal, renferme le tombeau du saint. Il y avait des traces de bougies, ce qui laissait supposer qu'il était encore visité. Devant le *Meydan evi*, également heptagonal, il y avait un vieux mûrier aux branches duquel étaient attachés des bouts d'étoffe. Le nom actuel de Batova est Obročište : Obrok, m'a-t-on expliqué, signifierait *tapınak yeri*, "lieu de culte".

Virâni ou Virân Abdal prend place parmi les plus grands poètes bektaşis et hurufis. Nous possédons de lui un *Divan* contenant environ trois cent *nefes*, écrit en mètre *aruz*. Virâni était par conséquent un lettré. Il a aussi laissé un *risâle* qui serait un résumé du *Djavidanname*[1]. Aucune source ne nous renseigne sur sa vie, mais il semble avoir vécu au XVIe siècle, car dans ses poèmes, il fait mention de son affiliation à Balım Sultan et il a écrit un panégyrique de Kızıl Deli, autrement dit Seyyid Ali Sultan dont le *tekke* se trouvait à Kırdja Ali, près de Didymotique, actuellement en Grèce, non loin de la frontière bulgare[2]. C'était un des grands centres bektaşis de Roumélie. Virâni était Nusayri et Ali-Allahî. Dans ses poèmes, Fazlullah et Ali se confondent : ils représentent tous deux une seule réalité, la divinité :

O Toi, mon Shah et mon refuge, mon Fazl-i Rahman, Ali !...
Salut, Ô Roi des hommes, Ali !
Salut, Ô Fazl-i Yezdân, Ali !...[3]

Et ceci nous amène à formuler quelques caractéristiques du Hurufisme turc, tel qu'il apparaît dans le Bektachisme : le Hurufisme turc n'est pas tant la mystique des lettres que la divinisation de l'homme. Le panthéisme prend la forme de l'anthropomorphisme. Dans le Bektachisme, le *Vahdet al-Vudjud* "l'Unicité de l'Être" qui est la base du Soufisme, adopte une forme simpliste et matérialiste. Le Hurufisme reste cependant toujours présent, comme le prouve la prière des Bektaşis appelée *Nokta el-Beyan :*

Adem'den gayri Hak taleb edersen ma'rifet-i ilahi'den bi habersin...
(Si tu cherches Dieu en dehors d'Adam, c'est que tu es dépourvu de connaissance spirituelle...)[4]

Le nom de Dieu s'inscrit sur le visage de l'homme, mais ce n'est plus le nom de Fazl qu'on lit, c'est celui d'Ali qui a prit la place de Fazl.

L'importance accordée par les Bektaşis et les Alevis aux moustaches, provient du Hurufisme : l'existence des moustaches est indispensable pour faire apparaître sur le visage de l'homme le nom de la divinité : Ali. Le *ayn* est figuré par l'arcade sourcilière, le *lam* par la ligne du nez et le *ya* par la courbe de la moustache : ainsi, sur le visage de l'homme, on peut lire deux fois le nom d'Ali, à droite et à gauche:

---

[1]Cf. A. Gölpınarlı et P.N. Boratav, *op. cit.*, pp. 17-19 ; Besim Atalay, *op. cit.*, pp. 30-49, 82, 88 ; Sadeddin Nüzhet Ergun, *op. cit.*, pp. 214-227 ; M. Hâlid Bayri, *Vîrânî, hayatı ve eserleri*, Istanbul 1959.

[2]Cf. Sadeddin Nüzhet Ergun, *op. cit.*, p. 206. Le sanctuaire est encore visible.

[3]Cf. M. Hâlid Bayri, *op. cit.*, pp. 90-91.

[4]Cf. Besim Atalay, *op. cit.*, p. 30.

Tuttum aynayı yüzüme
Ali göründü gözüme...[1]

Ainsi, grâce au Bektachisme, le Hurufisme a pu défier les siècles. Cette doctrine, née en Azerbaydjan au XIVe siècle, s'est prolongée et s'est épanouie en Anatolie, en s'adaptant à la religiosité populaire du peuple turc.

[1]C'est le début du célèbre poème de Hilmi Dede Baba, dernier *post-nishin* du tekke bektaşi de Şahkulu Sultan, à Merdivenköy, mort en 1907. Son *Divan,* publié pour la première fois en 1909, vient d'être réédité : *Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Divanı,* édité par Bedri Noyan, Istanbul 1989. Le poème mentionné dans mon article, se trouve à la page 258.

CONCLUSION

Les articles contenus dans ce recueil ne constituent que des étapes devant aboutir à un travail de synthèse. Cependant, l'état de nos recherches ne permet pas encore d'entreprendre un travail d'ensemble.

Pour en arriver là, il y a encore un long chemin de défrichage à parcourir. On ne saurait l'entreprendre sans avoir exploré et comparé les faits anatoliens aux données des autres peuples turcs d'Asie Centrale. Une telle étude permettra sans doute de remonter le courant du temps, afin d'arriver à la source : les croyances ancestrales des peuples turcs. On s'efforcera alors de rattacher à ce tronc primordial les différents substrats qui sont venus s'y raccrocher au cours des siècles.

Il est inutile de préciser qu'une telle entreprise demande une équipe de chercheurs, ainsi que la collaboration de turcologues spécialisés dans l'Asie Centrale.

*

* *

Après une longue période pendant laquelle le sujet ne bénéficiait pas d'un accueil favorable en Turquie, depuis quelques temps, des publications concernant les Bektaşis-Alevis, surtout les Alevis, sortent en nombre toujours croissant, écrites avec une rapidité déconcertante. On cherche même à politiser un sujet qui relève de la recherche scientifique. Il ne suffit pas d'être Alevi ou d'avoir eu quelques contacts avec les Alevis pour se croire habilité à écrire un livre. Le sujet ne saurait être abordé sans une longue préparation scientifique, une vaste culture générale, un esprit impartial et exempt de préjugés. C'est pourquoi, de toutes ces publications foisonnantes et débridées, seule une faible partie mérite d'être prise en considération.

J'espère pouvoir entreprendre, dans l'année qui va suivre, une étude critique de la littérature dédiée aux Bektachis-Alevis. Elle me demandera sans doute plusieurs mois de travail.

En Occident, les premiers à s'être intéressés aux Bektaşis, furent les savants allemands, au début de ce siècle, et anglo-américains, tels Hasluck of Birge.

Quant aux Alevis, le premier à leur avoir donné droit de cité, fut Fuat Köprülü, qui a su les placer dans leur cadre turc ancestral. C'est lui qui fut le pionnier des recherches que nous avons entreprises. Nous n'avons fait que suivre ses pas en approfondissant le sujet, dans la mesure où cela nous fut possible.

Depuis, une jeune génération de savants a vu le jour. Certains furent nos élèves et nos disciples. C'est à eux qu'appartient désormais l'avenir de la recherche.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

I. SOURCES

Aflâki, *Manâkib al-'Arifin,* éd. Tahsin Yazıcı, 2 vol., Ankara 1959-1961.

Aflâki, *Les Saints des Derviches Tourneurs (Manaqib ul-'ârifîn),* traduction Clément Huart, 2 vol., Paris 1918.

Âşıkpaşazade, *Tevarih-i Âl-i Osman,* éd. Âli, Istanbul 1332.

Âşıkpaşazade, *Tevarih-i Âl-i Osman, Osmanlı Tarihleri* I, éd. Çiftçioğlu N. Atsız, Istanbul, 1949.

Buyruk, édition Aytekin (Sefer), Ankara 1958.

Buyruk édition Bozkurt (Fuat), Istanbul 1982 (le texte est différent du précédent).

Elvan Çelebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-i Horasâni ve sülâlesinin menakebi tarihi),* édité par İsmail E. Erünsal et A. Yaşar Ocak, Istanbul 1984.

Hacı Bektaş-i Veli, *Makâlat,* édition Coşan (Esad), Ankara 1986.

Menakib-i Hacı Bektaş-i Velî "Vilâyet-Nâme", édité par Gölpınarlı (Abdülbâki), Istanbul 1958.

II. POÈMES BEKTAŞI

Atalay (Besim), *Bektaşilik ve Edebiyati,* Istanbul 1340 (1924).

Atalay (Besim), *Bektaşilik ve Edebiyatı,* traduit de l'osmanli par Vedat Atila, Istanbul 1991.

Ergun (Sadeddin Nüzhet), *Bektaşi şairleri ve nefesleri,* vol. 1-2 : *19uncu asra kadar,* Istanbul 1955 (2ème éd).

Ergun (Sadeddin Nüzhet), *Bektaşi-Kizilbaş-Alevi şairleri,* vol. 3: *19uncu asırdan beri,* Istanbul 1956 (2ème éd.).

Gölpınarlı (Abdülbâki), *Alevî-Bektâşî Nefesleri,* Istanbul 1963.

Özkırımlı (Atilla), *Alevilik-Bektaşilik ve edebiyati,* Istanbul 1985.

Öztelli (Cahit), *Bektaşi Gülleri : Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi,* Istanbul 1973.

III. DIVANS PUBLIÉS

Harabi (Edip Harabi), *Hayatı ve Deyişleri,* Ankara 1959; nouvelle édition, Ankara 1991.

Hatayî: Minorsky (V.), "The poetry of Shah Isma'il I," *BSOAS,* X, 1939-1942, pp. 1007a-1053a.

Ergun (Sadeddin Nüzhet), *Hatâyî Divani : Şah Ismail-i Safevi : Hayati ve Nefesleri,* Istanbul 1956.

Gandjei (Tourkhan), *Il Canzoniere di Šāh Ismā'īl Hatā'ī,* Naples 1959 (c'est l'édition de Hatayî la plus scientifique).

Memmedov (Aziz Aga), *Šah Ismajyl Xatai,* eserleri, I, Baku 1966 (en caractères arabes) ; II, Baku 1973 (en caractères arabes) ; en caractères cyrilliques : I, Baku 1975 ; II, Baku 1976.

Birdoğan (Nejat), *Alevilerin Büyük Hükümdari : Şah İsmail Hatai,* Istanbul 1991.

Hilmi Dede : Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divani, adaptation en turc moderne par Bedri Noyan, Istanbul 1990.

Pir Sultan Abdal: Gölpınarlı (Abdülbâki) et Boratav (Pertev Naili), *Pir Sultan Abdal,* Ankara 1943 (TTK Türk klasikleri 13).

Naci Kasım, *Pir Sultan Abdal : hayati ve şiirleri,* Istanbul 1970.

Öztelli (Cahit), *Pir Sultan Abdal, bütün şiirleri,* Istanbul 1971.

Aslanoğlu (İbrahim), *Pir Sultan Abdallar,* Istanbul 1984).

Vîrânî : Bayri (Hâlid), *Vîrânî, hayatı ve eserleri,* Istanbul 1959; nouvelle édition, Istanbul 1990.

IV. TRAVAUX EN LANGUES EUROPÉENNES

Anatolia Moderna, "Derviches et Cimetières Ottomans : Le Tekke Bektachi de Merdivenköy", Paris 1992 (Bibl. de l'Inst. Français d'Études Anatoliennes, XXXIV).

Aksel (Malik), *Religious Pictures in Turkish Art,* Istanbul 1967.

Basilov (V.N.), "New Data on Uzbek Shamanism", *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi,* Istanbul, 23-28 Eylûl 1985, tebliğler, I, Istanbul 1986, pp. 119-128.

Basilov (V.N.), "Popular Islam in Central Asia and Kazakhstan", *Journal Institute of Moslem Minority Affairs,* vol. 8/1, Jan. 1987, pp. 7-17.

Basilov (V.N.), "Honour Groups in traditional Turkmenian Society" in *Islam in Tribal Societies,* edited by Akbar S. Ahmed and David M. Hart, London, Boston, Melbourne and Henley (Routledge and Kegan Paul), pp. 220-243.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), *Les Bektaši à la lumières des recensements ottomans (XV-XVIe s.)* Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. 81, Vienne 1991, pp. 21-79.

Birge (John Kingsley), *The Bektashi Order of Dervishes,* London-Hartford 1937.

Cahen (Claude), *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane au Moyen Age.* Leiden 1959, (*Arabica* V et VI, 1958-1959).

Cahen (Claude), *Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres,* Turcica I, 1969, pp. 53-64.

Choublier (M.), *Les Bektachis et la Roumélie,* Revue des Etudes Islamiques I, 1927, pp. 427-435.

De Jong (Frederick), *The Iconography of Bektashism. A survey of themes and Symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art,* Manuscripts of the Middle East, vol. 4, Leiden 1989, pp. 7-30

Dierl (Anton Josef), *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşismus,* Frankfurt 1985.

Dumont (Paul), *Le poids de l'Alevisme dans la Turquie d'aujourd'hui,* Mélanges offerts à Irène Mélikoff, Turcica XXI-XXIII, 1991, pp. 155-172.

Eliade (Mircea), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Paris 1968 (2e éd.).

Eliade (Mircea), *Traité d'Histoire des Religions,* Paris 1975.

Faroqhi (Suraiya), *The tekke of Haci Bektaş: social position and economic activities,* International Journal of Middle East Studies, 7, 1976, pp. 183-208.

Faroqhi (Suraiya), *Bektaschiklöster in Anatolien vor 1826 - Fragestellungen und Quellen Problem,* Der Islam 53, I, 1976, pp. 28-69.

Faroqhi (Suraiya), *Agricultural activities in a Bektaschi Center: the tekke of Kizil Deli 1750-1850,* Südost Forschungen XXXV, 1976, pp. 69-96.

Faroqhi (Suraiya), *Der Bektaschi-Orden in Anatolien,* Vienne 1981.

Fekete (Lajos), *Gül-Baba et le bektaši derk'âh de Buda,* Acta Orientalia Hungarica, 4, 1-3, 1954, pp. 1-18.

Gökalp (Altan), *Têtes Rouges et Bouches Noires - une confrérie tribale de l'Ouest Anatolien,* Paris 1980.

Grenard (M.F.), *Une secte religieuse d'Asie Mineure - Les Kyzyl-Bâchs,* Journal Asiatique, 10, série 3, 1904.

Gross (Erich), *Das Vilâyet-Nâme des Hağği Bektasch* (traduction allemande du Vilâyet-Nâme), Leipzig 1927.

Hasluck (F.W.), *Christianity and Islam under the Sultans,* 2 vol., Oxford 1929.

Jacob (Georg), *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis,* (Türkische Bibliothek Bd 9), Berlin 1908.

Jacob (Georg), *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen,* Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, XXIV, Munich 1909.

Jacob (Georg), *Die Bektaschijje,* Munich 1909.

Jansky (Herbert), *Zeitgeschichtliches in den Liedern des Bektaşi Dichters Pir Sultan Abdal,* Der Islam 39, 1964, pp. 130-142.

Jansky (Herbert), *Der Bektaşi-Dichter Edip Harabi - Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Bektaşi Dichtung,* Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 56, 1960, pp. 87-98.

Kehl-Bodrogi (Krisztima), *Die Kizilbaş/Aleviten - Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien,* Berlin 1988.

Kissling (Hans Joachim), *Dissertationes Orientales et Balcanicae Collectae I: Das Dervischtum,* Munich 1986.

Köprülü (Fuat), *Les Origines du Bektachisme, essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure,* Actes du Congrès International d'Histoire des Religions, (Paris 1923), 1926.

Köprülü (Fuat), *Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans,* Istanbul 1929.

Köprülü (Fuat), *Les Origines de l'Empire Ottoman,* Paris 1935 ; 2e éd. Philadelphie 1978.

Kreiser (Klaus), *Bektaşi-Miszellen,* Mélanges offerts à Irène Mélikoff, Turcica XXI-XXIII, 1991, pp. 115-132.

Kulizade (Z.), *Xurufizm i ego predstaviteli ve Azerbajdžane,* Baku 1970.

Massignon (Louis), *Salmân Pak et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien,* Opera Minora I Beyrut 1963, pp. 443-483.

Massignon (Louis), *La "Futuwwa" ou "Pacte d'Honneur artisanal" entre les travailleurs musulmans au Moyen Age,* Opera Minora I, pp. 396-421.

Mélikoff (Irène), *Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne,* Paris 1962.

Mélikoff (Irène), *Le Rituel du Helva,* Der Islam 39, 1964, pp. 180-192.

Mélikoff (Irène), *Le Drame de Kerbela dans la littérature épique turque,* Revue des Etudes Islamiques 1966, Paris 1967, pp. 133-148.

Mélikoff (Irène); *La "Fleur de la Souffrance", recherche sur le sens symbolique de "Lâle" dans la poésie mystique turco-iranienne,* Journal Asiatique 1967, Paris 1968, pp. 341-360.

Mélikoff (Irène), *Les Babas Turcomans contemporains de Mevlâna,* Uluslararası Mevlâna Semineri, Bildiriler, Ankara 1973, pp. 268-274.

Minorsky (V.), *Jihan-Shāh Qara-qoyunlu and his poetry,* BSOAS, 1954, XVI/2, pp. 271-297.

Ocak (A. Yaşar), *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie,* Ankara 1989 (TTK).

Özbayri (Kemal), *Tahtacilar ve Yörükler,* Paris 1972 (Bibl. de l'Inst. Français d'Etudes Anatoliennes).

Ramsaur (E. E.), *The Bektashi Dervishes and the Young Turks,* The Moslem World, 1942, pp. 7-14.

Ramsaur (E. E.), *The Young Turks, Prelude to the Revolution of 1908,* Beyrut 1965 (nouvelle édition).

Roux (Jean-Paul), *La Mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits,* Paris 1963.
Roux (Jean-Paul), *Les Traditions des Nomades de la Turquie Méridionale,* Paris 1970 (Bibl. de l'Inst. Français d'Istanbul, XXIV).
Roux (Jean-Paul), *La Religion des Turcs et des Mongols,* Paris 1984.
Taeschner (Franz), *Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran den Heiligen von Kirschehir und Patron der türkischen Zünfte,* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXXI, 3, Wiesbaden 1955.
Tschudi (R.), *Das Vilayet-name des Handschim Sultan* (texte et traduction allemande), Berlin 1914.
Wulzinger (Karl), *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens,* Beiträge zur Bauwissenschaft (1500-1580), N° 21, Berlin 1913.
Zarcone (Thierry), *Alevi et Bektaşî de Thrace Orientale : les tekke de Sarı Saltuk à Babaeski et d'Aziz Baba à Harse,* İkinci Tarih boyunca Karadeniz Kongresi, Bildiriler, (1-3 Haziran 1988), Samsun 1990, pp. 629-638.

V. TRAVAUX EN LANGUE TURQUE

Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşilik,* Istanbul 1932.
Atalay (Besim), *Bektaşilik ve Edebiyati,* Istanbul 1340 (1924) ; nouvelle édition Istanbul 1990.
Barkan (Ömer Lûtfi), *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler I : İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler,* Vakıflar Dergisi V, pp. 279-386 (1942).
Bayram (Mikâil), *Ahi Evran ve Ahi teşkilâtının kuruluşu,* Konya 1991.
Benekay (Yahya), *Yaşayan Alevîlik - röportaj - Kızılbaşlar arasında,* Istanbul 1967.
Birdoğan (Nejat), *Anadolu'nun gizli kültürü, Alevilik,* Hamburg 1990 (Alevi Kültür Merkezi).
Bozkurt (Fuat), *Aleviliğin Toplumsal Boyutları,* Istanbul 1990.
Çağatay (Neşet), *Bir Türk Kurumu olarak Ahilik,* Ankara 1974.
Çamuroğlu (Reha), *Tarih, Heterodoksi ve Babailer,* Istanbul 1990.
Erişen (İlhan Mesut) ve Samancıgil (Kemal), *Hacı Bektaş Veli-Bektaşilik ve Alevilik tarihi,* Istanbul 1966.
Eröz (Mehmet), *Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik,* Istanbul 1977; 2e éd. Ankara 1990.
Erseven (İlhan Cem), *Alevilerde Semah,* Ankara 1990.
Eyuboğlu (İsmet Zeki), *Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli (yaşamı, düşünceleri, çevresi, etkisi),* Istanbul 1989.
Eyuboğlu (İsmet Zeki), *Bütün yönleriyle Bektaşilik,* Istanbul 1990.
Fiğlalı (Ethem Ruhi), *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik,* Istanbul 1990.

Gölpınarlı (Abdülbâki), *Şeyh Seyyid Gaybîoğlu - Şeyh Seyyid Hüseyn'in Fütüvvet-nâmesi - Fütüvvet-nâme-i Şeyh Seyyid Hüseyn ibn-i Gaybî "Fütüvvet-nâme-i Sultânî" ve Fütüvvet hakkında bâzı notlar,* Istanbul İktisat Fakültesi Mecmuasi, XVII.

Gölpınarlı (Abdülbâki), *100 soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar,* Istanbul 1969.

Gölpınarlı (Abdülbâki), *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu,* Ankara 1973 (TTK).

Gölpınarlı (Abdülbâki), *Tasavvuf'dan dilimize gelen deyimler ve atasözleri,* Istanbul 1977.

Gülvahaboğlu (Âdil), *Hacı Bektaş Veli - lâik-ulusal kültür,* Ankara (sans date).

Hacı Bektaş Turizm Derneği, *Hacı Bektaş Veli,* bildiriler, denemeler, açıkoturum, Ankara 1977.

Köprülü (Fuat), Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi, I, *Abdal,* Istanbul 1935.

Köprülü (Fuat), *Orta-Asya Türk Dervişliği hakkında notlar,* Türkiyat Mecmuasi, XIV, 1964, pp. 259-262.

Köprülü (Fuat), *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar,* Ankara 1966.

Nesimi (Imadeddin), *Megaleler Mecmuesi,* Azerbajdzan SSR Elmler Akademijasy, Baku 1973.

Ocak (A. Yaşar), *Alevilik ve Bektaşilik hakkındaki son yayınlar üzerinde genel bir bakış ve bazı gerçekler* I, Tarih ve Toplum no 91. (Temmuz 1991) pp. 20-25 ; II, Tarih ve Toplum no 92 (Ağustos 1991) pp. 115-126.

Ocak (A. Yaşar), *Bektaşi Menâkibnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri,* Istanbul 1983.

Ocak (A. Yaşar), *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri,* Ankara 1984.

Ocak (A. Yaşar), *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır İlyas Kültü,* Ankara 1985.

Ocak (A. Yaşar), *Osmanlı İmparatorluğunda marjinal sûfîlik : Kalenderîler (XIV-XVII yüzyıllar),* Ankara 1992 (TTK).

Odyakmaz (Nevzad), *Bektaşîlik - Mevlevîlik - Masonluk,* Istanbul 1988.

Oytan (M. Tevfik), *Bektaşîliğin İç Yüzü,* vol. I, Istanbul 1955 (4e éd.) vol. II, Istanbul 1956 (2e éd.); vol., 6e (2éd.),

Öz (Baki), *Kurtuluş savaşında Alevi-Bektaşiler,* Istanbul 1989.

Özkırımlı (Atilla), *Toplumsal bir başkaldırının ideolojisi : Alevîlik-Bektaşilik,* Istanbul 1990.

Öztürk (Yaşar Nuri), Tarih boyunca Bektaşilik, Istanbul 1990.

Sertoğlu (Murat), *Evliyalar Evliyası Hünkâr Hacı Bektaş-i Veli,* 2 vol., Istanbul 1966.

Soykut (Refik H.), *Orta Yol : Ahilik,* Ankara 1971.

Soykut (Refik H.), *Ahi Evran,* Ankara 1976.

Sunar (Cavit), *Melâmilik ve Bektaşilik,* Ankara 1975.

Şener (Cemal), *Alevilik Olayı : toplumsal bir başkaldırının kısa tarihçesi,* Istanbul (sans date).

Şener (Cemal), *Alevilik üstüne ne dediler,* Istanbul 1990.

Yüce (Kemal), *Saltuk-nâme'de tarihî, dinî ve efsanevî unsurlar,* Ankara 1987.

Yürükoğlu (R.), *Okunacak en büyük kitap İnsandır : tarihte ve günümüzde Alevilik,* Istanbul 1990.

VI. OUVRAGES SUR LES KURDES AHL-È HAKK ET YEZIDÎ

Aristova (T.F.), *Kurdy Zakavkazja, istoriko-etnografičeskij očerk,* Moscou 1966 (Akad. Nauk SSSR).

Badger (G.P.), *The Nestorians and their Rituals, with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844,* 2 vol., Londres 1852.

Bruinessen (Martin van), *Agha, Shaikh and State - on the social and political organization of Kurdistan,* thèse soutenue à l'Université d'Utrecht, le 6 Octobre 1978.

Bruinessen (Martin van), *Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall,* Mélanges offerts à Irène Mélikoff, Turcica, XXI-XXIII, 1991, pp. 55-70.

Bumke (Peter J.), *Kizilbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei) - Marginalität und Häresie,* Anthropos 74, 1979, pp. 53-548.

Ivanow (W.), *The Truth-Worshippers of Kurdistan - Ahl-i Hâqq texts,* Leiden 1953.

Lescot (Roger), *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjâr,* Beyrut 1938 (Mémoires de l'Inst. Français de Damas, V).

Minorsky (V.), *Un poème Ahl-i Haqq en Türk,* Westöstliche Abhandlungen (Etudes en l'honneur de R. Tschudi), Wiesbaden 1954, pp. 258-262.

Mokri (Mohammed), *Shah-Nama-ye Haqiqat - Le Livre des Rois de Vérité - Histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq,* Paris-Téhéran 1966.

Mokri (Mohammed), *L'idée de l'Incarnation chez les Ahl-i Haqq,* Contribution Scientifique aux Etudes Iraniennes, Paris 1970, pp. 175-180.

Müller (Klaus K), *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-Islamisches Sektengebilde in Vorderasien,* Wiesbaden 1967.

Nûr Alî-Shâh Elâhi, *L'Esotérisme Kurde,* traduction et commentaire par Mokri (Mohammed), Paris 1966.

TABLE DES MATIÈRES